This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07595524 9

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

PURCHASED FROM FUND BEQUEATHED BY

JANE DUGDALE

IN MEMORY OF HER BROTHER

RICHARD L. DUGDALE

K. v. Lichtenberg, die Grundzüge des Naturrechts, mit besonderer Beziehung auf die Todesstrafe. Leipz. 1829. 8

Nikolaus Arnold v. Linck, über das Naturrecht unserer Zeit als Grundlage der Strafrechtstheorien. Münch. 1829. 8.

(Richter

Das philoſophiſche Strafrecht

begründet auf die Idee der Gerechtigkeit.

Zur

Kritik der Theorien des Strafrechts

von

Heinrich Richter,

Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Leipzig.

Leipzig,

Verlag der Hartmannſchen Buchhandlung.

(Schaarſchmidt und Volckmar.)

1829.

187016

Sr. Hochwohlgeboren

Herrn

Karl Heinrich Conſtantin von Ende,

auf Großpösna,

Königl. Sächſ. Oberhofrichter, Director des Conſiſtoriums und Präſidenten des vereinigten Criminal- und Polizeyamts, auch Bevollmächtigter bey der Univerſität zu Leipzig, und adel. Inſpector der Landesſchule zu Grimma, Komthur des Königl. Sächſ. Civilverdienſt-Ordens ꝛc. ꝛc.

187016

aus wahrer Hochachtung und Ergebenheit

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Soyez tranquille, la raison finira par avoir raison.

Wer den Gang und das Streben der Wiſſenſchaft vom Staate in der neuern Zeit aufmerkſamen Sinnes betrachtet hat, dem kann es nicht verborgen bleiben, daß ſie der rechten Mitte verfehlend ſich in zwey entgegengeſetzte Anſichten verirrt, welche wir die idealiſtiſche und die hiſtoriſche nennen möchten. Sie gingen hervor aus der Unzufriedenheit mit der Gegenwart, deren Recht und Nothwendigkeit man aus ihr ſelbſt zu begreifen nicht vermochte, und darum durch die Vorausſetzung der ſogenannten Idee des Staates oder durch die Verweiſung auf den Anfangspunkt des gewordenen in der Geſchichte zu begründen verſuchte. Daß beyde Anſichten, da ſie des wahren Begriffes vom Staate, ja man möchte ſagen des wahrhaft philoſophiſchen Erkennens des Seyns und des Daſeyns ermangelten, für die Löſung ihrer Aufgabe nicht genügten, fühlte man mehr,

als daß man es laut und offen eingestand. Indessen gewannen beyde Extreme, die man auch mit den Namen der Liberalität und Legitimität bezeichnete, Anhänger und Vertheidiger. Der Kampf dieser Extreme macht den Inhalt der heutigen Politik aus.

Das Wesen der idealistischen Manier die Staatswissenschaft zu behandeln offenbart sich am klärsten darin, daß sie den abstracten Begriff des Staates festhält, und ihn entweder zur Beschränkung der republikanischen Form als der einzig wahren herabdrückt, oder zur Chimäre eines abstracten Weltstaates erweitert. Gegen die Wirklichkeit der Erfahrung und der geschichtlichen Gegenwart der Staaten übt sie schnöde Ungerechtigkeit aus. Theils übergeht sie das wirkliche Leben und die organische Entfaltung der einzelnen Staaten als zufällig und unbedeutend, indem sie an dem nüchternen Ideale der Reflexion festhält; theils fordert sie unnachläßlich Anbequemung der Wirklichkeit zu den aufgestellten Theorien, ohne den Weg dazu nachweisen, noch wenn man ihnen zu folgen sich entschließt, den Niederschlag und Ueberschuß der Elemente des geschichtlichen Staatslebens in die reine Nothwendigkeit der Theorie auflösen zu können. So behauptet der politische Idealismus durchaus eine negative ja feindselige Stellung gegen die Erfahrung; und die Wissenschaft des Staates, welche den Staatsbürger über sein Recht und seine Pflicht aufklären soll, wird zur Feindin des Lebens. Diese Feindschaft erkennt der

Idealismus ſelbſt als wirklich an, indem er das Staatsideal als in der Vernunft gegründet aber der Wirklichkeit fremd darſtellt. Obwohl er nun ohne Berückſichtigung gegebener Verhältniſſe den abſtracten Begriff in die Wirklichkeit oder in das Leben einzuführen trachtet, und ſich dabey auf die Vernünftigkeit und Nothwendigkeit deſſelben beruft; ſo bekennt er in jenem Streben doch zugleich ſeine Ohnmacht, die Allgewalt des Lebens durch die Kraftloſigkeit philoſophiſcher Erdichtung zu bezwingen. Und damit bleibt ihm nichts übrig als die unſterbliche Klage über die Elendigkeit der Welt. Zwar ſollte man meinen, die Idee als das Nothwendige, auf welchem die Wirklichkeit beruhe, müſſe durch ſich ſelbſt real und mithin zu jeder Zeit und an allen Orten urkräftig wirken, und die Formen des Lebens aus ſich erzeugen; allein auch für dieſen Einwurf hat der Idealismus die Ausflucht bereit, die Welt der Erſcheinung beſitze in ſich ſelbſt eine ſtarre Nothwendigkeit des Mechanismus, welcher die Nothwendigkeit der Idee gegenüberſtehe, um die erſtere zu bezwingen. Denn er ſetzt eine zwiefache Nothwendigkeit, geſchieden ihrem innerſten Weſen nach und doch zu einer Welt als Elemente eines Organismus in Wirkung und Gegenwirkung verbunden. Die wahre Einigung beyder Gegenſätze übergeht der Idealismus als ein nicht aufzulöſendes Problem, oder er verſetzt ſie in die Zukunft des Chiliasmus und der Geiſterwelt. Ja auch in der nebelhaften Morgendämmerung der Weltgeſchichte

und in dem Mittagslichte des poetisch angeschauten Alterthums glaubt der idealistische Staatslehrer Beyspiele und Beweise seiner Behauptung zu finden. Denn Athen und Sparta, vielleicht auch der ganze Hellenismus in seinem zauberhaften Zwielicht, dienen zum Vorbilde heutiger Staaten, weil doch allgemein nur die Republik in der antiken Form für das wahre Gemeinwesen eines vernünftigen Staates gilt. Darum blicken sie, deren einziges Streben vorwärts gerichtet ist, dennoch sehnsüchtig nach dem Alterthume zurück, und wer weiß, ob sie nicht, wofern das Schicksal sie begünstigte, das Rad der Zeit rückwärts zu drehen unternähmen.

Das Gebiet, worin diese idealistische Ansicht vom Staate sich am lebhaftesten bewegte, war seit seiner Erfindung das Naturrecht, oder die Wissenschaft des abstracten Rechtes im Gegensatze zu dem wirklichen Rechte bestehender Staaten. Ausgehend von dem willkührlich erdachten Ideale eines atomistischen Naturzustandes verkannte diese Wissenschaft eben so oft die Natur und Verhältnisse des Rechtes an sich, als sie den Begriff des Staates herabwürdigte. Ungeachtet des historisch gegebenen Vorbildes einer rechtlichen Gemeinschaft vernünftiger Wesen in der Gemeinde der christlichen Kirche wollte man doch den Staat für nichts anderes als für eine klug berechnete Zwangsanstalt gelten lassen, deren Wesen darin bestehe, daß sie auf ihre Selbstvernichtung hinstrebe, um jenen vorausgesetzten Naturzu-

ſtand herbeyzuführen. Und hätten nicht die energiſchen Forderungen einer beyſpiellos bewegten Zeit die Anerkennung der abſoluten Nothwendigkeit des Staates bewirkt, hätten die Begebenheiten dieſer Zeit nicht mit Flammenſchrift die große Lehre von der Vernunftloſigkeit des Staates jedem Auge erkennbar in die Geſchichte gezeichnet, ſo würde das hohle Geklingel abſtracter Phraſen noch öfter in den Lehrbüchern der Wiſſenſchaft wiederhallen. Die Wirklichkeit beſiegte die Theorie, und zwang ſie zu einer gründlichern Anerkennung ihrer Nothwendigkeit, als ohne jene Ereigniſſe zu hoffen war. Zugleich überwies das Leben die idealiſtiſche Anſicht von der Anmaßung, ſich für die philoſophiſche Wiſſenſchaft zu halten. Das Leben verlangt von der Wiſſenſchaft begriffen nicht aber negirt zu werden. Verneinen darf die letztere nur das, was zu ſeyn und zu gelten kein Recht weder in ſich noch in ſeinen Verhältniſſen hat. Dahin gehört der Irrthum und die Sünde. Allein alle Wirklichkeit für einen unvordenklich alten Irrthum, ihre Bedürfniſſe für Frevel und Sünde zu halten, dazu iſt nur die ſich ſelbſt misverſtehende Wiſſenſchaft fähig. Und doch, um nur das naheliegende zu erwähnen, war dies der Fall bey der Frage nach dem Rechte des Staates zu ſtrafen. Während auf der einen Seite der Idealismus jedes Vergehen todeswürdig fand, erklärte er auf der andern jede Strafe für eine Tyranney gegen den Verbrecher; und da er die Nothwendigkeit der Strafe aus der Vernunft zu er-

weiſen ſich nicht getraute, ſchob er die Schuld ihres Daſeyns auf die Widerſpenſtigkeit des Daſeyns gegen die Idee der Vernunft. So beliebte er ein Schaukelſyſtem zwiſchen dem gedankenloſeſten Terrorismus und der weichlichſten Gutmüthigkeit, die ſich ſogar in der Hülle der Chriſtlichkeit verſtecken will.

Das Extrem des Idealismus rief durch Naturnothwendigkeit den Gegenſatz der hiſtoriſchen Manier hervor, welche nichts als das Daſeyende für vernünftig und nothwendig erkennen will. Man konnte ſich nicht verhehlen, was irgend einmal durch ſich ſelbſt zur Wirklichkeit gedrungen ſey, müſſe entweder in ſich ſelbſt oder in den bedingenden Verhältniſſen Kraft und Haltung gehabt haben. Und einmal geworden ſchien es im Daſeyn den Beweis ſeiner Nothwendigkeit zu tragen. Wie nun alles Daſeyns Fülle in der Geſchichte ſich offenbart und darin beſchloſſen ruht, ſo könne nur das hiſtoriſch gewordene für vernünftig gelten. Darum ſteigen die Hiſtoriſchen ſo gern in das Dunkel vergangener Zeiten, treten an die Wiege des Werdens, und ſuchen auf die Nacht des Alterthums die Nothwendigkeit des Staates und ſeiner Lebensformen zu begründen. Nicht was in ſich nothwendig iſt, exiſtirt, ſondern das Exiſtirende iſt nothwendig. Den Freunden dieſer Anſicht offenbart ſich die Idee nur durch die Form hiſtoriſcher Begebenheiten, daher ſie am Aeußern der Erſcheinung ſich begnügend nicht nöthig haben in das Innere des Ge-

dankens hinabzusteigen. Ihre Wissenschaft des Staates ist nichts andres als eine Urkundenlehre seiner Institute. Höchstens könnte an der Vernünftigkeit desjenigen ein Zweifel erhoben werden, was sich nicht durch Urkunden bestätigt, wofern nicht hier der Glaube an das Alterthum des Daseyns beschwichtigend einträte. Gäbe es nun eine stillstehende Geschichte und eine Ewigkeit des gewordenen Daseyns, so möchte solches Beginnen, die Wissenschaft vom Staate zu behandeln, dem gerechten Tadel entgehen. Allein aus dem ewigen Geiste der Gottheit quillt ein unendlicher Strom des Werdens, unaufhörlich in der Beschränkung des endlichen Daseyns die Idee gestaltend und in den von göttlicher Macht gelenkten Begebenheiten und Verhältnissen der Weltgeschichte umbildend und verändernd. Die Formen des Lebens sind die Wellen, welche sich an den Ufern der Ewigkeit vorüberwälzen. Nicht minder webt und waltet der Geist der Menschheit in dem Gebiete des Daseyns, und mischet, durch Schöpferkraft der Freyheit thätig, die Ideen der Wahrheit mit Irrthum und Sünde. Auch seine Werke dauern, auch in seinen Formen entfaltet sich Leben und Bewegung; aber nicht jede Bildung der Geschichte, soweit sie durch menschliche Freyheit wird, enthält Vernunft und nothwendiges Seyn in sich. Der Geist der Schöpfung, er mag sich göttlich oder menschlich regen, ist ewig, aber vergänglich ist jede Form in Raum und Zeit, am vergänglichsten das Erzeugniß des Irrthums und der

gemisbrauchten Freyheit. Darum hat jede Zeit das Recht sich zu gebären und bestehendes zu vertilgen, soweit die Form dem Geiste und der Vernunft widerspricht; aber keine Zeit darf das Todte mumisiren, um sich selbst oder künftige Geschlechter über sein Scheinleben zu belügen. Weissagen nun über Nothwendigkeit und Vergänglichkeit kann allein der Geist, wie er sich in der Wissenschaft offenbart; ohne sie muß alles Staatsleben sich entweder zur Starrheit des Unlebendigen verknöchern oder zur wilden Umstürzung des Bestehenden paralysiren. Die Historischen nun glauben dieses Geistes vernünftiger Erkenntniß entbehren zu können, und da sie mit dieser Entsagung aus dem Gebiete der Wissenschaft getreten sind, so bleibt ihnen nichts übrig als eine antiquarische Bewunderung des Alten und ein vornehmer Ingrimm gegen das Neue. Ihr Gerede über den Staat und sein Leben verdient den Namen der Wissenschaft eben so wenig als die beliebigen Versicherungen über Politik in geselligen Coterien. Und es ist in der That wunderlich, wie solche begrifflose und gedankenarme Schwätzerey in unsern Tagen hat Eingang finden können, da sie sich weder durch Einsicht in das Wesen des Staates noch durch Consequenz in ihren Ansichten empfiehlt. Denn um folgerecht zu seyn, müßten diese Alterthümler doch auch den Begebenheiten des Tages die Vernünftigkeit und Nothwendigkeit zugestehen, da sie sind, und noch dazu vermöge einer jenen sehr fühlbaren Nothwendigkeit.

Doch wozu mehr über eine Schwachheit reden, die an ihrer eigenen Kraftlosigkeit dahinsiecht! Werfen wir nur noch einen Blick auf ihr Verhältniß zum Idealismus. Dieser will nur reine Vernunft außer der Wirklichkeit; jene nur Wirklichkeit gleichviel ob mit oder ohne Vernunft. Der erstere sucht lauter Kern ohne Schale; diese lauter Schale als Kern. Jener verflüchtigt, diese versandet die Wissenschaft. Jener ist der vorwärts, dieser der rückwärtsgekehrte Januskopf; die wahre Gegenwart des Seyns im Daseyn kennt weder der eine noch die andre. Jenem ist die Geschichte ein Chaos, welches durch das Licht der Idee erhellt wird; dieser ist das Chaos die Geschichte, worin die Nacht als Leitstern glänzt. Für die Einsicht in das Wesen und das Leben des Staates sind beyde Ansichten nachtheilig, für die Wissenschaft beyde verwerflich, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Irrthume des Idealismus ein Funke wissenschaftlicher Erkenntniß liegt, welchen die Alterthümeley geflissentlich in sich zu ersticken bemüht ist. Beyde Extreme sind revolutionär, das eine durch Präcipitation, das andre durch Stagnation. Während der Idealismus als Feind der ideenlosen Wirklichkeit den Staat zu keinem ruhigen, gemessenen Lebensgange kommen läßt, sondern rastlos einem unerreichbaren Schemen nachjagt, hemmt die verkehrte Legitimität die natürliche Entwickelung der Lebensmomente, und bewirkt Explosionen, die um so gefährlicher sind, je mächtiger die zurückgedrängte Kraft beym

unvermeidlichen Ausbruche die Grundpfeiler des Staates erschüttert. Man hat dem politischen Idealismus allein die Schuld der Staatsumwälzungen zugeschrieben, und es liegt in seiner Natur revolutionär zu seyn. Denn er erzeugt eine Wissenschaft des Staates, welche gegen die Elemente des Daseyns, zu deren Begreifung die Abstraction nicht zureicht, vernichtend wirkt. Und ist nicht jede Philosophie dem Leben feindselig, deren Princip der Erfahrung entgegensteht, deren Anschauung sich auf die Abstraction beschränkt, ohne ihre Durchdringung mit dem Concreten einzusehen? Aber gleiche Schuld der Verkehrung trägt die begrifflose Weisheit der gemeinen Empirie. Ihr Bestreben ist Tödtung des Geistes und des Begriffes, ihre Folge rathlose Beschauung des Geschehenden, ohne Regel, ohne Gesetz. — Die Wissenschaft des Staates sagt sich von beyden los, und verwirft sie als die Antipoden der Wahrheit.

Entstanden sind diese Extreme aus zwey Ursachen. Die größte Schuld trägt die verkehrte Ansicht von der Erfahrung. Man möchte sie die atomistische nennen. Den großen Gedanken einer objectiven Vernunft, welche sich im Organismus des Staates wie in der Allheit des Weltganzen als das belebende Princip offenbart, zersplitterte man in die Individualität der subjectiven Meinung und des Gefühls. Das Individuum trat an die Stelle der Person im höhern Sinne; und so zerfiel die Allheit eines

großen Ganzen in die Zufälligkeit der Atome, aus deren Einheit objectives Vernunftleben allein hervorgehen kann. Nachdem man nun die Vernunft als das Princip alles Seyns, des geistigen und des leiblichen, verkannt hatte, sahe man sich auf das hohle Jenseits der individuellen Ideale und auf das hohle Diesseits der geistlosen Empirie zurückgeführt. So ging der Staatslehre die Einheit ihres Objectes in der Einzelheit der Elemente unter, und nur unvollkommen ersetzte die Lehre vom allgemeinen Willen, von der Freyheit und Gleichheit in ihrer Abstraction den Verlust wissenschaftlicher Begriffe. — Nächstdem verschuldete die Losreißung der Staats- und Rechtslehre von ihren natürlichen Beziehungen das Verkommen gründlicher Einsicht. Dahin rechnen wir die Trennung derselben von der Religion und Moral, wie dies in gegenwärtiger Schrift weiter ausgeführt ist. Die Wissenschaft vom Staate soll das Leben der Völker erkennen und begreifen; sie muß also alle seine Formen, wiefern sie zur Einheit des Staates in einander greifen, auffassen und verstehen lernen; und dies kann nicht durch Abstraction sondern nur durch Aufnahme der Wirklichkeit in den Begriff geschehen. Am ungerechtesten hat sich die Wissenschaft gegen ein Element des Staatslebens bewiesen, worauf nicht allein die Entwickelung der ganzen mittlern und neuern Geschichte, sondern vornehmlich die Möglichkeit so großer und so gestalteter Staaten beruht, als sie das Alterthum nicht kannte. Wir meinen

das Chriſtenthum. Wenn es wahr iſt, daß wir dem Chriſtenthum die Erhebung des Begriffes der Menſchheit zu ſeiner höchſten Reinheit und Vollkommenheit verdanken; wenn aus ihm die Idee einer objectiven Vernunft entſprang, welche in dem Gottesreiche der Welt im Aeußern der Natur wie im Innern der Geſchichte waltet; wenn aus dem Chriſtenthum eine höhere und umfaſſendere Weltanſchauung hervorging, die das Alterthum nicht kannte; ſo reichen dieſe Gründe ſchon hin, um einen Einfluß deſſelben in das Staatsleben zu ahnen, wie ihn kein andres Princip jemals gehabt. Und in der That iſt es wunderbar, daß man in den Lehrbüchern der Staatswiſſenſchaft ein tiefes Stillſchweigen darüber antrifft. Die Naturwiſſenſchaft glaubt ohne Erforſchung aller Elemente und Beziehungen eines Dinges nicht an die Erklärung gehen zu dürfen, und die Philoſophie getraut ſich ohne Rückſicht auf das oberſte Lebensprincip der neuern Welt mit der Begreifung des Staates fertig zu werden! Kein Staat außer einem chriſtlichen vereint mit allgemeiner perſönlicher Freyheit eine ſo reiche Gliederung der Dienſtverhältniſſe; keiner mit der Individualität aller Glieder eine ſo durchgreifende Allgemeinheit der Geſetze. Nur ein chriſtlicher Staat trägt das Princip der Fortbildung und des ewig ſich erneuernden Lebens klar ausgeſprochen in ſich. Das Chriſtenthum, um es kurz zu ſagen, iſt die objective Vernunft; ſeine Geſtaltung in der Geſchichte die nothwendige Form ihres Daſeyns. Zwar

hat von Anbeginn der Dinge und überall dieselbe objective Vernunft gewaltet und alle Formen des Daseyns, in welchen die alte Welt erscheint, aus sich hervorgebracht; aber in dem Bewußtseyn der Menschen war sie als solche vor dem Eintritt des Christenthums in die Geschichte noch nicht erschienen. Noch nicht hatte sich die Menschheit als Theilnehmerin an dem allgemeinen Seyn der Vernunft erkannt, noch nicht das Walten des göttlichen Geistes und das Streben des Menschenlebens in ihrer wahren Gemeinschaft und Einheit begriffen. Die Ahnung der Wahrheit, ja das theilweise Ergreifen derselben darf man, ohne ungerecht zu seyn, dem Alterthume nicht absprechen; denn der Geist des Christenthumes als der göttliche Geist ging verhüllt durch die Zeiten und Alter der Geschichte. Jedoch erfaßte ihn der Gedanke nur in Abstractionen und keinesweges in der Fülle seines lebendigen Seyns, wie man uns neuerlich überreden wollte. Entweder vergötterte man die Natur in allen ihren Kräften, Formen und Gestaltungen, und stieß den Menschen zu unbedingter Abhängigkeit von der blinden Nothwendigkeit hinab, der selbst Götter sich beugen mußten; oder man erhob ihn zum Gotte, und die Form seines beschränkten Zeitlebens zur nothwendigen Form des vernünftigen Seyns. Die erstere, man weiß nicht ob religiöse oder irreligiöse, Ansicht riß Gottheit und Menschheit von einander, und setzte die letztere unter die Vormundschaft des blinden Aberglaubens an ein Schicksal und an

die geheimnißvollen Stimmen desselben in den Orakeln. Ebendieselbe erhob aber den unterdrückten Menschen durch das Gefühl der Freyheit über die Macht des Verhängnisses, und ließ ihn im Kampfe dagegen erhaben untergehen. Die andre Ansicht, hervorgegangen aus dem Unglauben an die öffentliche Religion, erhob den Menschen über seine Sphäre, und gab seinem individuellen Ermessen die Festsetzung objectiver Vernunft anheim. Wie beschränkt aus Mangel an wahrer Weltanschauung diese Lebensformen der Vernunft sich gestalten mußten, liegt sowohl in der Geschichte des Alterthums als auch in den Schriften der politischen Philosophen klar ausgesprochen vor Augen. Despotismus und Republikanismus erschienen als die einzig mögliche Form politischen Lebens unter der Leitung objectiver, gesetzgebender Vernunft. Des Principes der Fortbildung und des Fortschreitens in Gemäßheit der Forderungen, welche die Geschichte und die Cultur der Vernunft an die Staaten machen, wird kaum gedacht. Es bleibt bey der Härte der Abstraction.

Während das Alterthum das Daseyn objectiver Vernunft entweder im Leben der Natur ahnet, oder in der freyen Thätigkeit menschlicher Denkkraft einseitig festhält, und ungeachtet der Entzweyung seiner Weltansicht sich doch in einseitiger Beschauung befriedigt, tritt im Christenthume die ganze Fülle wahrhaft objectiver Vernunft in die Geschichte des Völkerlebens ein. Versöhnt wird in

ihm Gottheit und Menschheit durch die richtige Stellung der letztern gegen die erstere; versöhnt allgemeine Vernunft und individuelles Bewußtseyn; versöhnt Natur und Freyheit, Gesetz und eigner Wille, Herrschaft und Gehorsam. Alle Gestalten des Vernunftlebens werden als vorübergehende Phasen in das Daseyn der einen Vernunft aufgenommen, alle Völker und Individuen als Brüder und Theilnehmer eines gemeinsamen Volks- und Staatslebens betrachtet, und alle besondern Gestalten öffentlicher Angelegenheiten in die eine Form gesetzlicher Freyheit der Personen verklärt. In dem höchsten wie im niedrigsten Bürger erwachte durch das Leben des Christenthums das Bewußtseyn allgemeiner Vernunft, und was das Alterthum nur in verschleyerten Bildern erkannte, offenbarte sich klar und vollständig dem Bekenner der christlichen Religion.

Diese Religion, nachdem sie als Glaube der neuern Welt durchgedrungen war, übernahm die Garantien, ohne welche kein Staat fest und sicher bestehen kann. Ihr verdanken wir die Verbürgung menschlicher Rechte, sowohl der Fürsten als der Unterthanen. Das Alterthum kannte keine Fürsten; ihm galten sie gegen das Individuum und die abstracte Volksversammlung für Tyrannen, deren Rechte in angemaßter Willkühr bestänben. Denn fürstliche Herrschaft als Form objectiver Vernunft war jenen Zeiten unbekannt. Das Alterthum kannte keine Unterthanen; sie konnten nur Sklaven oder freye, ihrer Willkühr folgende

Bürger seyn. Aus der geoffenbarten Religion entsprangen objective Normen der Erkenntniß der Wahrheit, welche dem Fürsten wie dem Unterthanen das gleiche Gesetz als den Willen der einen göttlichen Vernunft darstellten. Und wo die Erkenntniß der Wahrheit in schädlichen Irrthum auszuarten begann, da trat der Lehrstand der Kirche so wie die durch christliche Lehren erleuchtete Vernunft der Gemeindeglieder als ermahnende und zurechtweisende Macht hervor. Aus dem Wissen der Wahrheit und aus geläuterter Weltansicht erhob sich in christlichen Völkern stets von neuem die wahre politische Weisheit, der einzige kräftige Garant des Rechtes. Zwar liegen in der Objectivität christlicher Offenbarung wie in der allgemeinen Vernunft des göttlichen Weltgeistes die Keime zu Irrungen wie zu wahrer Erkenntniß, und es kann niemand leugnen, daß einseitige Auffassung christlicher Elemente zu schweren, folgenreichen Verirrungen geführt habe. Aber eben so wenig kann man die Wahrheit verkennen, daß zu allen Zeiten aus ächter Religiosität und christlicher Erleuchtung das Licht reinerer Einsicht emporgestiegen sey. Denn näher dem geistigen Auge steht die geschichtlich geoffenbarte Vernunft unsrer Religion als die unermeßliche durch das All der Dinge ausgegossene Wahrheit göttlichen Seyns und Wissens. Und wenn es wahr ist, daß ohne Sitten kein Staat bestehe, daß aber eine Verbesserung derselben schwer, vielleicht gar unmöglich sey, so geben wir dies von dem Al-

terthume zu, nicht von der christlichen Zeit. Die lebendige Macht der Religion hat sich zu oft als Wiederherstellerin sittlicher Lebensprincipien in dem geschichtlichen Daseyn der neuern Völker erwiesen, um einen Zweifel an ihrer Tauglichkeit, das Leben der Staaten in unvergänglicher Jugend zu verewigen, zuzulassen. Sie war es, welche das freye, rege Leben großer Staaten erweckte; sie ist es, welche jedes Glied des Staatsorganismus zu erhöhter Theilnahme am allgemeinen Leben befähigt; sie trägt und hält die unschätzbare Fülle politischer Lebenselemente in den Schranken ihrer Freyheit, ihres Gesetzes. Darum gehen Staat und Kirche Hand in Hand, verbunden zu unzertrennlicher Gemeinschaft. So lange die Kirche durch treues Festhalten an christlicher Offenbarung und durch wissenschaftliche Erleuchtung menschliche Weisheit durch göttliche Vernunft kräftiget und stärket, so lange sie gewissenhafte Bewahrerin göttlicher Segnungen bleibt, so lange ruhet der Staat auf ihrer Grundlage. Allein er kann derselben entbehren, sobald die Kirche, die objective Vernunft im Christenthume und die Wissenschaft verlassend, sich zum subjectiven Meinen und zum Gefühle des Individuums herabwürdigt, die Entscheidung über Wahrheit und Recht in die Hände der Menge niederlegt, und von ihrem Beyfalle oder Misfallen die Norm des Glaubens, der Lehre und des Lebens erwartet. Alsdann verschwindet die Kirche aus der Reihe der Elemente des Staatslebens; ihre Sanction erlischt, und der Staat

iſt an die ſubjective Vernunft der Individuen, an ihr Ermeſſen und Belieben gewieſen. Für eine Kirche kann er die Anſtalt nicht erkennen, welche aller objectiven Einheit nicht nur im Bewußtſeyn der Bekenner ſondern auch in den Grundlagen ihres Beſtehens ermangelt. Auch an die Wiſſenſchaft, als die unzertrennliche Begleiterin der Kirche, darf er ſich nicht wenden; denn ſie vermag, von jener verlaſſen, die objective Wahrheit theils nicht genügend zu erkennen, theils nicht kräftig auszubreiten. In ſolchen Zeiten ereignet ſich dann eine Kriſis, welche durch die entſchiedenſte Negation die Kirche zur Kritik der Wiſſenſchaft ſo wie die Wiſſenſchaft zum Lichte der Kirche zurückführt, und eine gründliche Verſöhnung ſtiftet. Hervorgehen kann ein ſolches Verhältniß nur aus der vollkommenen Freyheit beyder; denn wie weit ſie ſich auch von einander entfernen mögen, dennoch werden ſie durch Wahlverwandtſchaft wechſelſeitig angezogen.

So erſcheinen die Staaten neuerer Zeit auf die Freyheit der Religion begründet, eine Freyheit, welche ſelbſt dem blindeſten Republikanismus ſich nicht verbirgt, welche die wüthendſte Verunglimpfung nur hemmen nicht beſiegen kann. Freylich geht das Licht chriſtlicher Freyheit mit Nebeln bedeckt ſeinen Siegergang in den Staaten, wo ſich Menſchenwitz an die Stelle göttlicher Vernunft eindrängt, wo entgeiſtete Formen das objective Wiſſen der

Wahrheit beherrſchen; aber die anſcheinende Nacht iſt nur Nebel nicht Finſterniß.

Wir haben die idealiſtiſche und die hiſtoriſche Anſicht vom Staate beleuchtet, und in beyden Extremen die Urſachen dargelegt, welche das Gedeihen der Staatswiſſenſchaft hindern. Es bleibt uns übrig zu bekennen, daß uns dieſelben Hinderniſſe auch den Fortſchritt der Wiſſenſchaft überhaupt zu hemmen ſcheinen. Der Idealismus, er mag die Erfahrung abſolut als das Nichtſeyn negiren, oder nur ſo weit verwerfen, als ſie ſich aus den ſogenannten Principien der Wiſſenſchaft nicht deduciren und begreifen läßt, bleibt dem Wiſſen gleich gefährlich. Denn ſo lange ihm der Beweis, daß und warum überhaupt Erſcheinung ſey, nicht gelingt (und er hat ihn noch nicht geführt), ſo lange hat er kein Recht, an den Erſcheinungen zu mäkeln und darunter diejenigen Abſtractionen zu wählen, welche zu ſeinem Syſteme am leidlichſten paſſen. Jeder ſo unternommene Weltenbau iſt willkührliche Anmaßung, welche ſich durch Zwang und übel verborgene Sprünge verräth. Ja ſelbſt die Aufnahme der Erfahrung in die Nothwendigkeit des abſoluten Wiſſens legt, ſo lange ſie nicht abſolut geſchieht, Zeugniß von der Schwäche und Beſchränkung jenes Wiſſens ab. Die Empirie dagegen wühlt ohne leitenden Begriff der Vernunft in den Maſſen der erſcheinenden Dinge. Ihr kann es noch weniger gelingen für Wiſſenſchaft zu gelten. Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der

Wahrheit kann nur aus der mit der Erfahrung versöhnten Vernunft hervorgehen, nur aus der Grundanschauung entspringen, daß objective Vernunft das einzige Seyende sey, welches in allen Erscheinungen der Dinge unendlich mannigfaltig gestaltet sich zu erkennen gebe, daß die menschliche Vernunft es unmittelbar und nothwendig voraussetze, die Erfahrung diese Voraussetzung zu bewähren trachte.

Aus dieser Grundansicht ging das vorliegende Buch, wie sich aus dem Keime die Blüthe und Frucht freywillig bildet, mit einer gewissen Nothwendigkeit hervor. Es ruhet auf den hie und da ausgesprochenen Ansichten vom Staate, und stellt eine Seite seines Lebens heraus, welche bisher hinter die übrigen Lichtpunkte seiner wissenschaftlichen Darstellung zurückgetreten war. Denn wie zahlreiche Beyträge zur Fortbildung des Strafrechtes auch Italien, Frankreich und vornehmlich Deutschland geliefert, dennoch hielt sich die Bearbeitung dieses Theiles der Rechtswissenschaft stets binnen zu beschränkter Grenzen, um sowohl seine wahre Bedeutung als sein Verhältniß zum Staate überhaupt genügend überschauen zu können. Eine Kritik der Grundlagen des Strafrechts schien daher nöthig, und zwar von dem Standpunkte des absoluten Rechtes, um nicht sowohl eine neue und eigenthümliche Theorie der Strafe zu begründen, als vielmehr die Wahrheit der bisher gültigen Lehren und ihre Bedeutung für die Wissenschaft zu erkennen. Darum schließt sich dieses Buch als Theil an eine umfassende

Arbeit über das Wesen des Staats und des Rechtes, welches uns von jenem unzertrennlich dünkt. Es würde unziemlich seyn, an dieser Stelle mehr von der Beschaffenheit der Schrift zu reden, um entweder ungerechten Tadel abzuwehren, oder sich gegen abweichende Ansichten zu verwahren, oder endlich gegen jede Beurtheilung sich zur Wehr zu stellen. Sie wird, sie muß getadelt werden, diese Darstellung des Rechtes und des Criminalrechtes; denn sie geht gegen Ansichten an, welche viele aus Gewöhnung und Ueberzeugung nicht im mindesten bezweifeln, ja sogar mit dem entschiedensten Beyfalle aufnehmen; sie wird gegen einige Leidenschaften und deren Gefolge anstoßen, und sich dadurch bittern Tadel zuziehen. Sie wird denjenigen misfallen, welche von der Unrechtmäßigkeit der Todesstrafe überzeugt sind. Denn offen und unverstellt hat der Verfasser seine Gründe für die Rechtmäßigkeit jener viel bezweifelten Strafe dargelegt. Wohl weiß er, daß die Meinung des Tages gegen ihn spricht; wohl ehrt er den Sinn der wackern Männer, welche Grausamkeit und Unmenschlichkeit nach bestem Willen auszurotten streben, und schließt sich an sie; aber der erkannten Wahrheit, wie sie ihm erschien, vermochte er nicht sich zu versagen. Er hat bisher noch keine Schrift weder unter den früher noch unter den kürzlich erschienenen gelesen, welche mit klaren, überzeugenden Gründen eine Ansicht bestätigte, die mit soviel Wärme und so vielen Worten verfochten wird. Frankreich, die

Niederlande und die Schweiz haben mit Beyfall die blumenreichen Phrasen gegen die Todesstrafe wiederholen hören; die Schriftsteller sind gekrönt worden; die Wissenschaft gewann dadurch nichts. Verdient dieses Urtheil gegründete Misbilligung, so kann sie den nur erfreuen, dessen Herz sich zu jener mildern Ansicht bekennt. Und so erwartet er denn das Schicksal dieses Buches mit derjenigen Beruhigung, welche das Bewußtseyn gewährt, ohne Leidenschaft für Wahrheit und Wissenschaft geschrieben zu haben.

Leipzig, im März 1829.

Inhaltsanzeige.

Seite

Erstes Capitel. Recht, Sittlichkeit und Religion. . . . . 1 — 17

Ursprüngliche Einheit dieser Elemente des Menschenlebens — Trennung des Rechtes von der Religion — von der Moral — Aufgabe der Wissenschaft — Freyheit als Gegenstand der Erkenntniß, des Bestrebens, als Lebenselement, als Kunst — Aufgabe des Rechtskenners und des Staatsmannes — bisherige Behandlung des Naturrechts.

Zweytes Capitel. Das Recht. . . . . 18 — 77

Naturrecht — Bestimmung des Begriffes Natur und Naturzustand als Rohheit — Zeugniß der Geschichte und der Philosophie dagegen — Folgerungen — Naturrecht nach Ansicht positiver Juristen — wahrer Begriff des positiven Rechtes als des natürlichen — unbedingtes Daseyn des Staates als des Naturzustandes der Menschheit — Widerlegung der Erzählung von Entstehung des Staates — Verhältniß des positiven

Seite

und natürlichen Rechtes — die Fortbildung und Sanction des Rechtes. . . . . 18 — 29

Weſen des Rechtes ſubjectiv und objectiv betrachtet — Geſetz — allgemeiner Wille — objectives Recht — der Geſetzgeber — das Erlaubte — Princip des Rechtes. . . . . 29 — 43

Begründung des Rechtes in der Vernunft — Erklärung ihres Weſens — der Freyheit — der Perſönlichkeit und ihres Rechtes — der Gewalt. . . . . 43 — 54

Objecte des Rechtes — Seyn und Erſcheinung — Perſon im Verhältniß zur Sache — Beſitz und Eigenthum — Erwerb — Güter und deren Werthgebung — Willkühr des Rechtes — Zwang — Arten deſſelben — Unterſcheidung von Strafe — Sphäre des Rechtes allgemein und im einzelnen. . 55 — 73

Entſtehung beſtimmter Rechte aus dem Recht an ſich — durch Privatvertrag — durch den Staat — Rechtsformen — Nationalität des Rechtes. . . . . 73 — 77

Drittes Capitel. Die Gerechtigkeit. . 78 — 107

Die Gerechtigkeit als Tugend — die Nothwendigkeit des Weſens und das Maaß als Elemente derſelben — Begründung derſelben in der Vernunft — Unverhältniß zwiſchen Vernunft und ſinnlichen Gütern und daher Unmöglichkeit der Ausgleichung zwiſchen beyden — Gleichheit des Gleichartigen — Verdienſt und Schuld — Lohn und Strafe — Tugend und Verdienſt — Laſter und rechtliche Schuld — Lohn des bürgerlichen Verdienſtes nicht der Tugend — Strafe der bürgerlichen Rechtsverletzung nicht des Laſters — Nothwendigkeit beyder zufolge der Gerechtigkeit — Strafe findet nicht gegen Naturweſen ſondern nur gegen freye Weſen ſtatt — Vertheidigung gegen

Seite

Rechtsverletzung und Ersatz der Güter von Strafe geschieden — Erweis der Nothwendigkeit der Strafe und ihres Maaßes in der Beschränkung auf das Rechtsgebiet.

Viertes Capitel. Das Verbrechen. . . 108 — 138

Unterscheidung des rechtlichen Verbrechens von der Sünde — der eignen Lasterhaftigkeit — Nachweisung der Objecte, woran es begangen werden kann — nicht an Vernunft überhaupt (Unrecht) oder gegen Gott — oder Religion oder Wahrheit — sondern an Rechten der Personen — Unterscheidung der Rechtsverletzung, des Vergehens und des Verbrechens — Culpa und Dolus — Möglichkeit des Verbrechens durch Freyheit — ihre Natur und Entwicklung in der Zeit — Willkühr — Gewöhnung — Quellen des Verbrechens — nähere Voraussetzungen dabey — Gleichheit der Unsittlichkeit aller Verbrechen — Bedeutung der Behauptung, daß Verbrechen nur im Staate begangen werden können — Privat- und Staatsverbrechen — Stellung des Verbrechers gegen die Gesellschaft — Verwerfung der Meinung, daß die Gesetze den Abscheu gegen jedes Verbrechen besonders aussprechen sollen.

Anhang. Von der Nothwehr. . . . . 135 — 138

Fünftes Capitel. Die Strafe. . . . 139 — 211

Wesen der Strafe in ihrer verschiedenen Auffassung untersucht — Strafe als sinnliches Uebel — als Zwang — als Rache — als Ersatz — als Declaration der Heiligkeit des Rechtsgesetzes — Strafe nach der Ansicht der Völker in den Ausdrücken der Sprache — Bedeutung der deutschen Wörter Rache, Buße, Wette, Vergeltung — der Vergeltung und Ver-

Seite

söhnung bey den Hebräern — Griechen und Römern — Wesentlicher Zweck der Strafe als rechtlicher Vergeltung — Talion als leidenschaftliche und als vernünftige Rache des Gesetzes — Erörterung der wahren rechtlichen Vergeltung, welche nicht der Sittlichkeit sondern nur dem Verbrechen gilt — Gesichtspunkt bey Bestimmung des Maaßes der Strafbarkeit — Die Absicht — Der Erfolg — Andre Zwecke der Besserung und Abschreckung — Widerlegung derselben — Würdigung des Begriffes Zweck und Scheidung desselben von Absicht. 139 — 176

Würdigung der bisherigen Theorien der Strafe — Nachweisung ihrer Begründung und ihres Werthes in der Idee der Gerechtigkeit und der daraus hervorgehenden rechtlichen Vergeltung — Schulze's Vertheidigungstheorie (S. 181—184.) — Grolmans Präventionstheorie (S. 184—187.) — Feuerbachs Abschreckungstheorie (S. 188 — 198.) — Die Besserungstheorien. (S. 198 — 202.)

Verhältniß der rechtlichen Vergeltung zur Sittlichkeit — Bedingtheit der politischen und sittlichen Zwecke der Strafe durch jene — Das Staatsleben — die Volkserziehung — die Stellung der Strafe und des Criminalrechtes im Organismus des Staates.

Sechstes Capitel. Politik der Strafe . 212—228

Erscheinung der Strafe in verschiedenen Formen, worin sich die Vernunft offenbart — im Individuum und im Staate — Beleuchtung des Verhältnisses zwischen beyden und des Socialcontractes — Anwendung auf die Befugniß zu strafen, wie sie erscheint in den geselligen Verhältnissen des Oberhauptes

Seite

der Familie, der Freyen und Gleichen, in den Gottesurtheilen, in den Vergleichen — Ergebniß für das Recht des Staates.

Die Polizey im Verhältnisse zur Justiz als Wohlfahrts- und Sicherungspolizey — ihr Begriff und ihre Aufgabe für das Staatsleben.

Siebentes Capitel. Das Gericht . . . . 229—246

Auslegung der Regel: keine Strafe ohne Gesetz — das Gericht als die lebendige objective Vernunft — seine Aufgabe der Rechtsspruch, wozu Ausmittelung des Thatbestandes, Bestimmung der Schuld und der Strafe gehören — Verhältniß der Freyheit zur Schuld — Erforschung der bösen Absicht durch das Gericht — Festsetzung der gerechten Strafe nach richtiger Einsicht in das Wesen der Freyheit.

Achtes Capitel. Die Strafmittel . . . 247—284

Würdigung der Strafmittel nach ihrem Verhältnisse zur Gerechtigkeit — Todesstrafe — Widerlegung der dagegen aufgestellten Gründe, der Nichtbefugniß des Staates, des absoluten Werthes des Lebens, der Grausamkeit und der politischen Unzweckmäßigkeit der Todesstrafe — Nachweisung der Unsterblichkeit des Bürgers im Staate.

Ehrenstrafe — Entwickelung des Begriffes der Ehre aus der Freyheit der Handlungen und aus ihrem Charakter — Natur derselben — Verleumdung — Widerlegung der Behauptung, der Staat dürfe diese Ehre entziehen — Ungerechtigkeit der Ehrlosmachung — die bürgerliche, vom Staate ausgehende

Seite

Ehre — die gerechte Ehrenstrafe — von der körperlichen Züchtigung.

Freyheitsstrafe — Freyheit als Grundlage des Charakters — die Zucht, die Sitte, die Gewöhnung in Beziehung auf Freyheitsstrafen — Entziehung der Freyheit als Strafe nicht durchgehends anwendbar.

Geldstrafe — ihre Natur und ihr Verhältniß zu andern Strafen — über Confiscation der Güter.

Schluß. . . . . 285 — 287

Erſtes Capitel.

Recht, Sittlichkeit und Religion.

In den früheſten Zeiten, von denen uns Kunde zugekommen, waren Recht, Sittlichkeit und Religion eins. Alles Recht ging aus von der Gottheit, wurde durch ihren Willen geheiliget, von Dienern der Gottheit ausgeſprochen und verwaltet. Die Entſcheidung ſtreitiger Rechte kam von der Gottheit, wo menſchliche Einſicht nicht ausreichte. Die göttlichen Rechte zu halten, war Sittlichkeit und Frömmigkeit; der Gerechte nur war fromm und von den Göttern geliebt. Was man für Lebensgüter hielt, wurde der Tugend des Gerechten ſchon auf Erden zu Theil; langes Leben, Wohlſtand, Ehre, blühende, kraftvolle Kinder, und was ſonſt das Herz des Guten erfreuen mag. Und wo die Hand der Gottheit ſchwer auf einem der Gerechten lag, da ahnete man entweder geheime Schuld des eigenen Lebens oder der frühern Voreltern; oder, bey tieferer Einſicht eine unerforſchliche Leitung menſchlicher Schickſale durch die Weisheit des gerechten Gottes, deſſen Vergeltung dennoch dereinſt nicht ausbleiben konnte. So tief war die Idee der Gerechtigkeit und die Ahnung der Einheit der Welt der Freyheit und der Natur durch die Leitung des Höchſten in den Gemüthern der Menſchen gewurzelt, daß ſie ohne Unterricht und Bildung durch die natürliche Einſicht der Vernunft ſich fortpflanzte, ja ſelbſt in unſerem Zeitalter unter völlig veränderten Umſtänden mit gleicher Kraft

fortwirket. Nach dem Maaße seines Werthes in Gesinnung und Handlung soll der Mensch glücklich seyn.

Dagegen wer die Gesetze der Gottheit übertrat oder verachtete, den ergriff die strafende Hand der Gerechtigkeit, und vergalt ihm nach dem Werthe seiner Thaten. Die Nemesis ergriff jeden, der auch nur im Muthwillen das vernünftige und heilige Maaß überschritt, und tilgte seine Schuld nach Verdienst, ohne darum seinen übrigen Werth anzutasten. Darum war jedes Unrecht unsittlich, ja Frevel an den Göttern, den das Schicksal mit strenger Gerechtigkeit, Schuld und Unheil ausgleichend, rächte. Selbst das Göttliche, wo es in Heroen der Menschheit aus seinen Schranken trat, verfiel der gerechten Nemesis, bis Frevel und Geschick ausgeglichen und der Held versöhnt war mit der Heiligkeit der Götter und mit seinem Gewissen. Strafe war unerforschlich doch gerecht verhängte Rache, die dem ewigen Laufe der Natur folgend, den Schuldigen mit dem Schuldlosen in das Verderben hinabriß, und an Kindern und Enkeln die Missethat der Väter heimsuchte. Und nimmer darf man glauben, daß darin ungerechte Willkühr liege. Was an Sünde und Unrecht von Vätern verbrochen wurde, und auf Nachkommen vererbte, das mußte gestraft und durch Gerechtigkeit zum Guten gewendet werden. Denn überall führt Gottes Hand aus der Nacht des Bösen Gutes herauf; und eine Vertilgerin der Menschen in ihr zu erblicken, konnte nur einem sehr nachlässig forschenden Gemüthe verziehen werden. Ein Gleichmaaß herrscht durch die Welt der Natur und Freyheit. Der Mensch leidet, was er verdient. Darauf ist seine, wie aller Wesen Natur gegründet, darauf ist er angewiesen im Erkennen und Handeln. — Dies erkannte das Alterthum, und vermochte deshalb Recht, Sittlichkeit und Religion nicht zu trennen. Mochte es immerhin geschehen, daß es im Erkennen die Reinheit der Idee durch menschliche Unvollkommenheiten trübte, und die Bilder menschlicher Leidenschaft auf das göttliche Walten übertrug, mochte es immerhin an der vollkomme-

nen Lösung dieser großen Aufgabe, das Recht in seinem Zusammenhange mit der Weltordnung zu begreifen, scheitern, näher stand es doch dem Ziele, als unsere Zeit, welche, nachdem sie die erhabene Einheit der Natur mit Willkühr aufgelöst hatte, an den Trümmern der zerbrochenen Halle weder ihre innere Einheit noch ihre nothwendige Geschiedenheit erkannte, und deshalb theils an der Möglichkeit der richtigen Einsicht verzweifelte, theils, wo sie sich hervorthat, ihr entgegen dämmte.

So wurde das Recht von der Religion losgerissen. Man erkannte in der Stimme des Gesetzes weder die Sprache der Gottheit oder der Natur, noch die Sprache der göttlichen Vernunft im Menschen, sondern nur den Willen des Gesetzgebers im Staate. Recht war, was der Herrscher oder der Staat befahl, und außer dem Staate, der entweder ein Zuchthaus der rechtlosen Menschheit, oder ein Erbtheil des Begüterten und Glücklichen war *), gab es kein Recht. Was der Staat verbot, war Unrecht und Verbrechen, was er nicht mit Strafen bedrohte, galt für erlaubt. Und wenn man nun fragte, ob auch der Wille des Tyrannen, mochte dieser nun einer seyn, oder aus Millionen bestehen, Gesetz und Recht sey, so mußte man entweder bejahen, oder die Antwort auf das durch den Staat rechtlich verbotene Recht der Revolutionen verweisen. Gewalt war Recht, und wer die Gewalt besaß, konnte sein Recht seiner Gewalt gleich setzen. Fragte man nun weiter, wie es denn gewesen, ehe es Staaten gab, so mußten diese Freunde des Hobbes mit ihrem Meister entweder antworten, es habe auch vor dem Staate schon ein Naturrecht gegolten, was sie doch nicht sagen dürfen, wofern ihre Rede nicht in sich selbst zerfallen soll, oder die Menschheit habe vor der Staatengründung in bestialischer Wuth gegen einander geraset. Und damit ist die Frage

*) v. Haller, Restauration der Staatswissenschaft. 1r Bd. S. 342—372.

aufs härteſte, und giebt damit die Heiligkeit der verletzten Religionspflicht zu erkennen. Nicht minder gründet ſich das Band der Ehe auf die Wahrhaftigkeit der Ehegatten; die Treue gegen den Fürſten auf die Wahrhaftigkeit der Unterthanen, und beide wiederum auf religiöſe Geſinnung, ohne welche ſelbſt die grauſamſten Strafen nicht von Verletzung beyder Verhältniſſe abzuſchrecken vermögen. Nicht wollen wir damit dieſes ſagen, als dürften die Wiſſenſchaften der Religion und des Rechtes nicht getrennt werden, oder als redeten wir einer asketiſchen Rechtsphiloſophie das Wort. Die Darſtellung muß beyde ſondern, aber nicht als verſchiedene Ganze, vielmehr als organiſch ſich ergänzende und durchdringende Theile eines Ganzen der wahren Wiſſenſchaft. Denn trennt ſie auch das Wort, ſo ſind ſie doch eins dem Begriffe und ihrem Weſen nach. Die Gewalt des Rechtes über die Menſchen und ihre Güter iſt die heilige Gewalt der göttlichen Gerechtigkeit, und hinwiederum iſt die Anerkennung der Heiligkeit des Rechtes in jeder Erſcheinung Religioſität.

Mit der Trennung des Rechtes von der Religion begann auch deſſen Entfernung und Ausſchließung von der Moral. Wenn hierin die früheren Rechtslehrer nur ſchüchtern auftraten, ſo erſchienen bald andere, welche mit keckem Muthe eine gänzliche Trennung beyder Wiſſenſchaften in der Kunſt und im Leben verkündigten. Auf Freyheit und Vernunft, ſagte man, ſey die Moral und das Recht zurückzuführen, jene jedoch auf die innere Freyheit und deren Geſetze für die Geſinnungen, dieſe auf die äußere Freyheit und die Gebote oder Verbote für die Handlungen; denn Gebote erkannte ſie faſt nicht mehr an. Hier nun erſchien ein Heer wunderlich geſtalteter Begriffe, welche alle nichts anders ſind als die Kehrſeite moraliſcher Ideen. Es trat auf eine Freyheit, welche den Kreis des Erlaubten oder praktiſch Gleichgültigen ſo weit ausdehnte, als er nicht mit dem gleich unbeſchränkten Kreiſe der Erlaubniß eines andern Individuums zuſammenſtieß. Dort fand ſie unbe-

greiflich genug ihre Grenze, und erſchien als endlich und dennoch unendlich zugleich. Auch wußte ſie die rechtmäßige Begränzung weder der eigenen, noch der fremden Freiheitsſphäre anders als in der Nothwendigkeit, die alles Rechtes baar iſt, nachzuweiſen. Ja man ſcheute ſich nicht, da man aus Trägheit das Problem der Freyheit und ihres Rechtes aufzulöſen nicht verſtand, die ganze Frage bey Seite zu ſetzen, und einfach die Einheit der moraliſchen und juridiſchen Freyheit zu negiren. Die letztere wurde dann als Willkühr oder ſinnliches Begehren betrachtet und durch Drohungen in ihre Schranken gewieſen. Zwar konnte mit dieſer freyheitsloſen Freyheit der Begriff des Verbrechens und der Zurechnung nicht beſtehen, ſo wenig als der Zweck der Strafe ohne Freyheit erreichbar iſt. Auch leuchtete nun nicht ein, warum in dem beſtialiſchen, dem Zuge der Begierden hingegebenen Menſchen noch die Perſönlichkeit zu ehren ſey, ja warum man überhaupt von Beſſerung eines Verbrechers ſo viele Worte mache, da dem doch nicht alſo ſeyn konnte. Allein es war einmal die Scheidewand zwiſchen Recht und Sittlichkeit gezogen, und es gab ein unſittliches Recht, nud eine rechtloſe Sittlichkeit. Und da man Verbrechen, die jemand an ſich ſelbſt durch namenloſe Laſter begangen, obgleich ſie niemandes Recht verletzten, mit bürgerlichen Strafen ahndete, ſo war dieſe Anſicht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche. Sie griff in das Gebiet der ihr fremden Moral hinüber, wiewohl dieſelbe im Kreiſe des Rechtes nicht geduldet werden ſollte. Es wurden allen Bürgern als wahrſcheinlichen Verbrechern Strafen angedrohet, und von wem? Vom Staate, der über und außer der Geſammtheit der Bürger nichts iſt. Alſo bedroheten alle Bürger ſich ſelbſt, um ſich mit ſelbſterdachten Uebeln Schrecken einzuflößen. Und da dies, wie die Erfahrung zeigt, nichts half, und man doch mit Drohen nicht aufhörte, ja ſogar vorgab, dieſes Schreckniß ſey in der Natur des Staats gegeben, ſo offenbarte ſich hier deutlicher als irgendwo die Nothwendigkeit, das Weſen der

Strafe als gerechter Folge der Verbrechen in einer höhern Ordnung der Dinge zu ſuchen. Nun redet auch die Moral von Strafen des Gewiſſens, und die religiöſe Geſinnung ſieht ſogar jede Schickung des Lebens für Folge ihrer Würdigkeit an. Da jedoch einmal die Moral aus dem Rechte verwieſen war, ſo mußte die rechtliche Strafe von jener der Moral und Religion durchaus verſchieden ſeyn, und es ſchien lächerlich, auf den Zuſammenhang beyder Begriffe zu verweiſen, obgleich überall die Zurechnung zur Schuld, die Beſtrafung der Abſicht und das Maaß der Gerechtigkeit gleich war. Wir wollen hier nicht tiefer eingehen, ſondern nur vorläufig bemerken, daß wir deswegen moraliſche und rechtliche Strafe keineswegs verwechſeln, wie tiefer unten klar werden wird. Um die unnatürliche Scheidung beyder Wiſſenſchaften zu verdecken, erdichteten die Rechtslehrer ferner zwey Arten von Rechten und von Pflichten. Die eine nannten ſie das vollkommene Recht, denn man durfte den andern dazu zwingen, mochte dies nun päpſtlich oder pfaffiſch geſchehen. Eben ſo war die vollkommene Pflicht eine erzwingbare, deren Geltung wiederum aus dem Rechte allein nicht abzuleiten war. Die unvollkommenen Rechte und Pflichten dagegen waren die humanen, weniger beſtialiſchen, welche überall da verſöhnend eintraten, wo das höchſte Recht ſich in Unrecht verkehrte, was der Natur des Rechtes völlig zuwider iſt. Auf ähnliche Weiſe ließe ſich ein langes Verzeichniß von Begriffen darſtellen, welche, in beyden feindlichen Gebieten liegend, wie zänkiſche Gatten ſich weder in Frieden vertragen, noch in Unfrieden von einander laſſen können.

Nach Jahren des Streites über die höchſten Gegenſtände des menſchlichen Freyheitsgebietes ſcheint endlich die Zeit näher gekommen, wo die Wiſſenſchaft die Verſöhnung der zwiſtigen Parteyen unternehmen darf. Sie würde ſich ſelbſt verachten, wenn ſie eine Vereinigung auf dem Gebiete unternehmen wollte, wo nur die Verſchiedenheit der hier beſprochenen Wiſſenſchaften hervortritt. Kann ſie die

höhere, verbindende Einheit derſelben nicht da nachweiſen, wo ſie wirklich ſtatt finden muß, im Gebiete des Wiſſens, ſo iſt ihre Aufgabe unlösbar. Daß dies jedoch nicht unmöglich ſey, ſoll hier nicht erwieſen werden, wo wir nur den Urſprung des Rechtes und der Strafe unterſuchen. Unſere Aufgabe beſteht darin, die unleugbare Einheit, welche im Leben das Thun der Freyheit beherrſcht und zuſammenhält, auch in der Wiſſenſchaft ungetrennt zu begreifen, um ſie alsdann von ihren verſchiedenen Seiten darzuſtellen.

Das Leben des Menſchen liegt in der Sphäre der Freyheit, alle ſeine Geſinnungen und Handlungen ſind nur durch Freyheit möglich. Sie iſt der Gegenſtand ſeiner Erkenntniß, ſeines Beſtrebens; ſie das Element ſeines Daſeyns und Lebens; ſie iſt endlich ſeine Kunſt.

Man kann den Menſchen nicht einſeitig betrachten, um ſeine Natur und Beſtimmung zu erkennen. Man muß ihn entweder nach allen ſeinen Verhältniſſen faſſen, um ein treues Bild ſeines Weſens zu gewinnen, oder man erkennt nur bizarre Züge eines verſchrobenen Bildes.

Der Kreis des menſchlichen Erkennens iſt nicht die Sphäre der Erſcheinung, wie einige meinen. Sie iſt nichts an ſich, ſondern nur durch das, was erſcheint. Sieht man aber von dem Seyenden ab, welches in der Erſcheinung ſich zeitlich und räumlich offenbart, ſo fließen alle Objecte der Erſcheinung in ein begriffloſes Einerley zuſammen. Nicht Erſcheinung alſo oder das Sinnenfällige kann der Gegenſtand des Forſchens ſeyn, ſondern nur das, was iſt. Nun aber behaupten die Freunde der täuſchenden Erſcheinungserkenntniß, das Seyende liege hinter der Erſcheinung verborgen, und ſey das Negative des Poſitiven, welches ſich erkennen laſſe. Jedoch vergeſſen ſie gewöhnlich dabey zu erklären, wie doch aus dem Negativen das Poſitive entſprungen, oder wie das nach ihren Aeußerungen Nichtſeyende die Macht und Kunſt beſitze, aus ſich und durch ſich das Seyende, wie ſie ſagen, hervorzubringen. Denn ein Grenzbegriff oder eine reine Schranke wird doch

das nicht ſeyn ſollen, was allem Maaß und Schranke ſetzt. Und wenn ſie nun in das Gebiet des Nichtſinnlichen, ſchlechthin Inneren treten, in das Reich der Ideen, wie ſie es nennen, wo doch Raum und Zeit das Negative werden, und ein anderes Poſitives und zwar als ſeyend hervortritt, ſo müſſen ſie entweder alle Erkenntniß umkehren, indem ſie die Ideen als ein höheres Sinnliches anerkennen, oder indem ſie die Realität derſelben leugnen, weil ſie ja doch nur Bilder und Vorſtellungen ſeyn können. Nur bleibt wiederum unbegreiflich, wie doch Bildern und Vorſtellungen die Macht einwohnt, das ſinnliche Leben nicht nur, ſondern ſogar die Natur zu beherrſchen, und nach eigenem Rechte zu geſtalten. Und wer kann es erklären, warum überall dieſe Vorbilder Regeln und Principien des Geſchehenden ſeyn müſſen.

In ſolchem rathloſen Beginnen nun läßt ſich nicht ermeſſen, woher die Erkenntniß des Rechtes gewonnen werden ſolle. Stammen ſoll es aus Vernunft, Freyheit und Ideen, gegründet iſt es auf Perſönlichkeit, und gültig durch eigene Sanction. Soll dieſe Rede Sinn haben, ſo können die genannten Begriffe nichts bezeichnen, was ſein Weſen nur in der Erſcheinung hat, und drüber hinaus nichts iſt. Iſt Vernunft nur Erkenntniß des Seyenden durch Schlüſſe oder durch eine unbegreifliche Kraft, das Seyn vorauszuſetzen, ſo iſt in ihr kein wirkliches Recht gegeben; und ſoll ſie auch gebietend ſeyn, ſo wird immer wieder die Frage nach dem Rechte dazu entſtehen. Soll ferner Freyheit nur Willkühr der ſtärkeren Begierden ſeyn, und kein urſprüngliches Maaß in ſich enthalten, wonach ſie aus ſich ſelbſt dem Weſen des Freyen angemeſſen handelnd das Leben beherrſcht, ſo beſitzt auch ſie kein Recht, oder ſie theilt es mit dem Thiere, deſſen brutale Kraft ſein Recht iſt. Perſönlichkeit kann aber eben ſo wenig ohne Erkenntniß und Theilnahme am wahrhaft Seyenden gedacht werden, als Freyheit und Vernunft. Denn ſetzet, ſie beſtehe bloß in der Erſcheinung und ſcheide ſich dem Grade, nicht der Art

nach vom Thiere, ſo wird mit dieſer Behauptung bloß das Recht, oder beſſer Unrecht des ſtärkeren anerkannt, und es giebt keine Grenze des Rechtes wo es ſich nothwendig vom Unrecht ſcheidet. Und dies iſt denn auch das Reſultat der Rechtslehrer, welche ohne Einſicht in die Erkenntniß des Menſchen und in das Gebiet, worin das Recht gegründet iſt, es zu deduciren ſuchten. Sie wiederholten nämlich alle den Waidſpruch: das Recht gründe ſich auf das Bewußtſeyn, oder auf das Gefühl, oder auf die ſogenannte praktiſche Vernunft. Sie wußten aber damit nur dies zu ſagen, daß dem Menſchen Recht, dem Thiere nur Gewalt ohne Recht angeboren ſey. Darum beruhigten ſie ſich in der Gewißheit des Beſitzes, ohne nach dem Rechtstitel zu fragen.

Aus dem bisher geſagten leuchtet für den Nachdenkenden ſoviel ein, daß die Erkenntniß des Menſchen nicht auf das Erſcheinende, ſondern einzig und allein auf das Seyende gehen könne, und daß dieſes letztere die Freyheit ſey, worin das Recht, wie alles Eigenthum der Menſchennatur, gegründet liege. Soll Freyheit Gegenſtand der wahren Erkenntniß ſeyn, wie ſie es denn iſt, ſo kann ſie nichts unbeſtimmtes, geſetzloſes, nicht Willkühr an ſich ſeyn, ſondern ſie iſt durch ſich ſelbſt völlig beſtimmt und ihrem Weſen nach abgeſchloſſen und ſich gleich im Seyn. Freyheit iſt ſie nur im Gegenſatze der durch ſie bedingten Erſcheinung, die ihre Natur von der Freyheit zu Lehn trägt. Freyheit iſt reines Seyn, aus ſich und von ſich, ſeyend und wiſſend zugleich. Dieſes unbeſchränkte Seyn iſt ihre Macht, ihre durch nichts außer ihr zu beſchränkende Gewalt. Darin liegt klar, daß Gewalt der Freyheit nicht blinde, ſondern wiſſende ſey, und das Recht der Freyheit ſey die Nothwendigkeit ihres Seyns, kraft deſſen ſie nicht anders iſt noch ſeyn kann. Die Erkenntniß der Freyheit iſt die einzige wahre Erkenntniß des Menſchen. Der Umfang ihrer Verzweigungen umſchließt das Gebiet des Wiſſens durch Vernunft.

Man wundre ſich nicht, das Seyn als Gegenſtand der Erkenntniß hier mit dem Begriffe der Freyheit bezeichnet zu finden. Die gegenwärtige Aufgabe macht die Betrachtung deſſelben von dieſer Seite nothwendig. Auch ſcheint es nicht nöthig, die Einheit des Seyns und der Freyheit hier genauer nachzuweiſen. Wir kommen unten auf Betrachtungen, die das gegenwärtige rechtfertigen.

Richten wir ferner den Blick auf das Beſtreben und Handeln des Menſchen; ſo iſt Freyheit ſein einziger Gegenſtand. Zwar ſcheint Beſitz und Gebrauch der Güter das einzige Ziel alles Strebens, weil es äußerlich nur auf Erwerb, Benutzung und Umbildung der Dinge gerichtet iſt. Allein nicht die Dinge an ſich erregen und leiten die Thätigkeit, denn ſie ſind in Beziehung auf die Seele gleichgültig. Nur inwiefern ſie durch die Werthgebung des Menſchen einen Werth erlangen, können ſie Gegenſtände des Begehrens werden. Und ſelbſt dann begehren wir nicht das Ding um des Dinges willen, was nur der blindeſten, einſichtsloſen Begierde möglich iſt, ſondern in dem Maaße, als wir in ihm das Mittel für Beförderung des vernünftigen Daſeyns erkennen. Folglich wird nicht das Ding, ſondern ſein Verhältniß zum Vernunftdaſeyn, oder ſeine Wirkſamkeit für Beförderung des freyen Handelns begehrt. Ueberall erſcheint demnach das Streben gerichtet auf den einen Gegenſtand des Selbſtſeyns oder der Freyheit, welches man auch ſo ausſprechen kann: der Menſch ſtrebe in allem Handeln nur das vollkommen zu ſeyn, was er iſt, und als welches er ſich ſelbſt im Bewußtſeyn anerkennt. Wollte nun jemand dieſes auf das erſcheinende Seyn des Menſchen in der Zeit und im Raume deuten, und es auf die zeitliche Subjectivität deſſelben beziehen, ſo würde er ſich ſelbſt widerſprechen; denn in der Zeit iſt der Menſch etwas beſtimmtes nur dadurch, daß er das unabläſſig wird, was in dem Seyn des Geiſtes als ſeine Natur gegeben iſt. Wäre der Geiſt nicht ein Weſen, welches Theil hat

am wahren Seyn, ſo wäre in ihm weder Vernunft, noch Freyheit, noch ſonſt eine in ſich beſtimmte Natur möglich! Es erſcheint alſo das Streben und Handeln des Menſchen als eine in der Zeit geſchehende Entwickelung ſeines urſprünglichen Weſens vermittelſt des Gebrauches der ſinnlich erſcheinenden Dinge. Offenbarte ſich in ihnen nicht wahres Seyn, und wäre die Erkenntniß deſſelben unter der Hülle der Erſcheinung unmöglich, ſo könnten alle Dinge überhaupt nicht den Menſchen intereſſiren, noch ſeine Liebe oder ſeinen Abſcheu gewinnen. Denn lieben kann die Vernunft nur das Vernünftige, wo es heraustritt, umfaſſen die Freyheit nur das Freye, und das Seyn kann ſich durch Nichtſeyn niemals zur Vollkommenheit ſeines Weſens erheben.

Wenn demnach Freyheit das Weſen des vernünftigen Geiſtes iſt, und er in allen Handlungen nur dieſe Geiſtesfreyheit anſtrebt, nur darin das Element ſeines Lebens beſitzt, ſo muß auch das Recht in dieſer Sphäre gegründet ſeyn, und nur durch das Weſen und die Gewalt der Freyheit möglich werden. Setzen wir aber dieſes, ſo liegt darin zugleich der Gedanke, daß dieſelbe Freyheit, welche ſich als Wiſſen des Seyns erkennt, und ihr eigenthümliches Leben nur in der Entwickelung ihrer ewigen Natur oder in der Tugend und ſittlichen Vollkommenheit beſitzt, auch in dem Rechte erſcheine als dieſelbe wiſſende Kraft, welche ſie iſt in der Tugend und Weisheit. Und ſo wird das Recht von Wiſſen und Tugend eben ſo wenig getrennt beſtehen, als jene ohne Recht.

Wohl iſt hiermit die Natur des Rechtes, namentlich ſein nothwendiges Verhältniß zu den erſcheinenden Dingen, noch nicht erklärt; allein wenn wir nur ſeinen Grund in der Freyheit, und damit ſeine Einheit mit dem Wiſſen und Leben aufgewieſen haben, ſo kann jenes Verhältniß für jetzt unberückſichtiget bleiben. Wollten wir aber die Natur des Beſtrebens im einzelnen darſtellen, und ſeine Möglichkeit, ſo wie ſeine nothwendigen Richtungen verfolgen, ſo

würden wir in das Gebiet der Seelenlehre hinüberstreifen.

Vielmehr bleibt dies noch übrig zu zeigen, daß das Können oder die Kunst des Menschen aus Freyheit entspringe und eben darin ihr Ziel finde. Allgemein wird zugestanden, daß die Kunst des Menschen das freye Erzeugniß seines Geistes sey; daß in ihr sich die inwohnende Kraft äußere nach dem Maaße der erlangten Erkenntniß der Ideen, als durch deren Kraft die Erscheinung beseelt wird. Wo Geist ist, da findet sich Kunst, aber ohne Geist und Leben kann die Kunst nicht gedeihen. Fragt man nun, was die Ideen mit der Kunst gemein haben, daß ohne sie auch das künstliche Werk kein Kunstwerk ist, so zeigt sich das Wesen der Ideen als das Wesen der Kunst, welche das Nichterscheinende, Uebersinnliche in dem Stoffe und der Form durchscheinen lassen, herausbilden will. Und dieses Höhere ist wieder nichts anderes als das Seyn und Wesen eines jeden Dinges, welches die Kunst bildet. Sie hat also das in sich beschlossene Freye zum Gegenstande ihrer Schöpfungen, mögen die Ideen nun in den Künsten, die man vorzüglich also nennt, oder im Leben des Einzelnen wie der Gesellschaften und Staaten in Einheit der Gesinnungen und Thaten sich offenbaren. Ueberall ist soviel Können und Kunst in dem Menschen und seinem Werke, als er Geist besitzt und Leben in dem Seyenden. Darum verdient nicht der bildende Künstler allein, sondern auch der geniale Mensch in seinem Lebensgange, und vor allen der wahre Staatsmann, wie ihn Platon schildert, den Namen des Künstlers. Wie weit auch ihre Objecte aus einander liegen, wie verschieden die Kunstmittel seyen, deren sie sich bedienen, Freyheit des vernünftigen Seyns in der Erscheinung ist doch die Einheit, welche aus ihrer aller Werken wiederstrahlt.

Aber das Recht eine Kunst zu nennen, wird doch gewissen Leuten gewaltig in den Ohren gellen. Nicht anders, werden sie sagen, könne dies erlaubt seyn, als nach

der ihnen ärgerlichen Weisheit der Identitätsphilosophen. Was ſie nun aus dem hier geſagten im Fluge des verdauenden Leſens herausdeuten wollen, bleibe ihnen unbenommen. Nur dies fügen wir hinzu. Allerdings erſcheint uns nicht ſowohl die Rechtswiſſenſchaft, wie ſie gegenwärtig iſt, als eine Kunſt, als vielmehr die Weisheit des Geſetzgebers, der die Vorſchriften des vernünftigen Geſammtwillens ſo bilden ſoll, daß ſie dem Charakter und der Lage des Volkes angemeſſen wirken, und alſo im Staate ein Rechtsganzes entſtehe, welches in ſeiner durch mannichfaltige Verhältniſſe bedingten Individualität dennoch die Idee rein und unverſtellt darſtelle. Dieſe Weisheit, aus vollkommener Kenntniß der Nationalität und der Idee des Rechtes zugleich ein Geſetz für die erſtere zu finden, kann, wie oft ſie auch feilgeboten wurde, dennoch nirgends erkauft werden. Sie iſt Eigenthum des Genies, deſſen der Staat eben nicht minder als die Wiſſenſchaft und die Kunſt bedarf. Aber vor allen iſt Einſicht in den Zuſammenhang des Rechtes, der Sittlichkeit und der Religion, wie ſie in einem Menſchen vereinigt wirken, dem Forſcher von nöthen, welcher die Entſtehung, Fortbildung und Umgeſtaltung des Rechtes nach den Zeiten, Oertern und Nationen zu ergründen ſucht. Das Geſetz, welches er überall vorfindet, iſt doch nur die erſtarrte Form des Lebens. Sein Beruf iſt, den Zuſammenhang des Geſetzes mit ſeinen Urſachen zu erkennen, und ſeine Nothwendigkeit zu begreifen. Denn ohne Nothwendigkeit wäre es nicht entſtanden. Hätten die Lehrer des Rechtes, anſtatt dieſen Weg aus allen Kräften zu meiden, ihn ſorgfältig betreten, ſo wäre es unmöglich geweſen, das Recht, wie unter uns geſchehen, aus dem Zwange zu deduciren und den Staat aus der Barbarey, oder die Geſinnung als die Baſis der Rechtlichkeit zu verwerfen, und alles Heil des Staates von der Abſchreckung durch Drohungen zu erwarten. Zwar iſt bekannt, daß einige juriſtiſche Kenner des Alterthums das hiſtoriſche Studium des Rechtes empfohlen haben; allein die Ausbeute für

die Rechtsforſchung beſtand bisher mehr in genauer Befeſtigung der gefundenen Thatſachen, und in einer ängſtlichen Auslegung der Worte, als in der Einſicht in den organiſchen Zuſammenhang des Gegebenen mit ſeinen Bedingungen.

Auf dieſe Einheit des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion zu verweiſen, iſt der Zweck dieſer vorbereitenden Einleitung. Hieraus wird aber auch das Verhältniß des bisherigen Naturrechts zu den übrigen philoſophiſchen und zu den juriſtiſchen Wiſſenſchaften klar. Darüber jedoch nur wenige Worte.

Vom Naturrechte kann man vollkommen behaupten, daß mit wenigen Ausnahmen keine philoſophiſche Wiſſenſchaft ſo oberflächlich und unſyſtematiſch bearbeitet worden ſey, als die Grundwiſſenſchaft des Rechtes. Denn weder wollte man das wahre Gebiet des Rechtes und der Rechte nachweiſen, wenn man ſich gleich auf die Sphäre der ſinnlich erſcheinenden Handlungen berief, noch auch ſelbſt in dieſem Gebiete über die Thatſache des Daſeyns vieler Rechte hinausgehen, um ſie zu rechtfertigen, noch getraute man ſich das ganze Gebiet des Rechtes überhaupt zu umfaſſen, ſondern man begnügte ſich mit einigen ſporadiſch aufgeleſenen Capiteln über das Privatrecht. Hier entſpann ſich nun ein Kampf der Moraliſten und Juriſten mit den Lehrern des Naturrechts, theils über den oft ſchändlichen Widerſtreit des ſogenannten Rechtes mit der Tugend, theils über die Anmaßung des Naturrechts, aus der Idee die Rechte beſtimmen zu wollen, die man doch nur hiſtoriſch beſtimmt finden könne. Nachdem ſich nun das vielfach verwundete Naturrecht theils in die Moral geflüchtet hatte, und eine ſogenannte äußere Pflichtenlehre geworden war, theils, von den poſitiven Rechtsfreunden verhöhnt, ſich entweder bloß auf die Unrechte des Menſchen und auf ein etwas vages Gerede über die Natur des Staates und der Völkerverhältniſſe beſchränkt, oder zur Beherrſcherin des geſamten Rechtsgebietes aufgeworfen hatte; ſo bemerkte

man endlich, daß das Naturrecht, wenn es Grundlage des gesamten Rechtes werden sollte, auf die letzten Gründe alles Rechtes nicht nur, sondern des Seyns und Wissens überhaupt zurückgeführt werden müsse. Dies haben mehrere zu thun versucht. Auch dieser Versuch schließt sich an jene in der besondern Absicht, die Natur des Strafrechtes im Rechte selbst zu finden. Möge er nicht ganz vergeblich erscheinen.

Zweytes Capitel.

Das Recht.

Indem wir uns zur Betrachtung des Rechtes wenden, ist kaum nöthig vorher zu erinnern, daß hier die Rede seyn soll von dem Rechte an sich oder dem absoluten Rechte, nicht von den einzelnen Rechten und Gesetzen, wie sie in der Zeit entstanden und festgesetzt worden. Will man also die letzteren und deren Inbegriff das durch Satzungen entstandene und geheiligte Recht nennen, so muß jenes das Recht der Natur, das Recht schlechthin heißen. Jedoch entsteht hier sogleich eine wunderliche Frage, welche Natur denn gemeint sey, weil lange und viel über die Möglichkeit eines Naturrechtes gestritten worden, je nachdem man unter Natur bald die Welt der sinnlichen Wesen und Kräfte im Gegensatze zu der übersinnlichen Welt des Geistes und zur Cultur durch Wissenschaft und Kunst verstand, bald aber das Wesen und die Gesetzmäßigkeit des Menschen überhaupt. Nun sollte man denken, müsse Naturrecht seyn das natürliche, aus der Natur eines rechtsfähigen Wesens hervorgehende und demselben angemessene Recht, welches weder aufgehoben noch verändert werden dürfe, wofern nicht überhaupt alles Recht dieses Wesens aufgehoben werden soll. Allein so war es nicht. — Recht und Gewalt verwechselnd nannten die Rechtskundigen Naturrecht die blinde Gewalt lebender Wesen, vermöge welcher sie mit Nothwendigkeit der Begierde folgend die Schranke ihres Rechtes nur in

der Gränze ihrer Kraft finden. Und freylich hat die Natur ein ſolches Recht alle Thiere gelehrt, wie die Römer ſagten. Nur ſollte man in der Anwendung dieſes Begriffes von Natur nicht ſo ungerecht karg ſeyn, nur den Beſtien dieſes Recht zugeſtehen zu wollen, ſondern es auch den Steinen und Klötzen und allen Gewalten der bewußtloſen Natur ertheilen. Alsdann iſt Recht und Gewalt in dieſem Sinne gleich, und recht iſt, was geſchehen muß. Wird nun dem Menſchen ein ſolches Naturrecht zuertheilt, ſo folgt daraus erſtens, daß er eine brutale Natur ſey, und ſeinem Weſen nach eine Beſtie, folglich in gleichem Range ſtehe mit den Thieren des Feldes und den Bäumen des Waldes; und zweytens, daß dieſes ſein Recht nur durch die höchſte Ungerechtigkeit aufgehoben werden könne, ja daß bey folgerechtem Denken dies ſogar unmöglich ſey. Denn die Nothwendigkeit der Natur bricht keine menſchliche Willkühr. Weiter ergiebt ſich, daß ſelbſt der civiliſirte Zuſtand der Menſchheit nur eine unbegreifliche Verirrung vom Wege der Natur ſeyn könne; zu welcher Natürlichkeit daher auch der Menſch zurückſtrebe, und mit Recht. Nichts deſto weniger aber müſſe die ſchlaue Kunſt der Geſetzgebung durch legale Schreckniſſe zu verhindern ſuchen, daß die Brutalität nicht wieder durchbreche. Um das Gemälde von dieſer Seite zu vollenden, erfand man einen Naturzuſtand, damit die entartete Menſchheit darin ihr Urbild ſchaue und ihr urſprüngliches Weſen erkennen lerne. In dieſem Naturſtande, ſagte man, galt kein Geſetz und keine Sitte außer Brutalität. Und viele Züge erfand man noch (denn alles darüber geſagte zeugt von der poetiſchen Erfindungsgabe jener Männer), um den Stand der Natur recht natürlich zu mahlen *). Zwar erhoben Geſchichte, worauf jene doch

*) Hobbes de cive X, 1. Wer die andern Dichter dieſer Gattung kennen lernen will, leſe Voltaire, Rouſſeau, die Encyklopädiſten in den hieher gehörigen Artikeln und ihre Nachahmer in Deutſchland. Vergl. Geſchichte der Staatsveränderung in

pochen, und Philoſophie, aus deren Tiefen ſie zu ſchöpfen vermeinten, verdrießliche Zweifel über die Wirklichkeit ſolchen Zuſtandes. Ich gehe, ſprach die Geſchichte, forſchend in die fernſten Zeiten unſres Geſchlechtes zurück. Keine Ungewißheit, keine Dunkelheit ſchreckt meine Forſchbegier ab. Ich durchſpähe alle Zonen, alle Klimate; und ſelbſt in den fernſten Winkeln der Erde verweilt mein prüfender Blick. Aber nirgends, nirgends kann ich jenen Zuſtand entdecken, weder in der Dämmerung des graueſten Alterthums, noch in den verlaſſenſten Oeden der Mutterer[illegible]. Wie der Greis in der lebhafteſten Erinnerung die Ereigniſſe ſeiner früheſten Jugend bewahrt, und mit treuem Gedächtniſſe die glückliche Kindheit preiſet, ſo finde ich in den Rollen der Menſchengeſchichte nur Erinnerungen an jene frühe, unſchuldige Zeit des Familienlebens, an ein goldenes Alter der Sitte und des Rechtes. Und wo mein Blick ein verwildertes Volk trifft, welches durch Schickſale in Wildniſſe verſchlagen wurde, ſelbſt da noch entdecke ich Spuren früherer Humanität in den Banden des Familienlebens, den Gewohnheiten der Sitte und des Rechtes. Nirgends alſo, ich wiederhole mein Zeugniß, finde ich jenen rohen Naturzuſtand, aus welchem einſt, wie ihr ſagt, das Menſchengeſchlecht hervorging. Nur dieſes erlaubt mir noch hinzuzufügen, daß auf eure Weiſe ſelbſt die Fortdauer des Menſchengeſchlechtes unmöglich war, indem Pflege des zarten Keimes in Schreckniſſen der ſtiefmütterlichen Natur die Kräfte des hülfloſen Sterblichen überſteigt.

Der Geſchichte ſchließet ſich an die Schweſter Philoſophie. Ihr ſaget, ſpricht ſie, daß die Natur unwandelbar feſt ſtehe, und von ihren Geſetzen keine Ausnahme mache. Das geſtehe ich ein, hinzufügend, daß, wie die

---

Frankreich unter König Ludwig XVI. (von Gen. v. Funk) 1827. 1. Th. S. 1 — 84.

Natur jegliches Weſen bildete, ſie auch alſo deſſen Natur und damit ſein Recht und ſein einziges Glück unabänderlich feſt beſtimmte. Und als ſie das Wohlſeyn aller Weſen nach den Kräften zum Genuſſe und nach den eingepflanzten Bedürfniſſen mit gerechter Hand abwog, da ſchrieb ſie dieſes Geſetz, daß jeder Schritt aus den weiſe gezogenen Schranken nur Unheil und Verderben zur Folge haben werde. War nun jenes die Natur des Menſchen, wie ihr ſie beſchreibet, ſo mußte in dieſer wilden Brutalität ſeine unabänderliche Natur und damit ſein wahres Glück beſtehen. Dieſen Stand verlaſſen konnte er aus zwey Gründen nicht; einmal, weil Abweichungen vom Naturgeſetz in einem Naturweſen undenkbar ſind, wie Steine, Pflanzen, Thiere, Sterne und Weltenſyſteme beweiſen. Und ſodann mußte, wenn nämlich jene widerſinnige Ausnahme ſtatt fand, jedem Schritte vom Wege der Natur abwärts größeres Verderben folgen, da Leben und Glück in ewig gleichem Maaße beſtehen. Und wenn ihr ſetzet, was ihr müſſet, daß jedem Weſen von Natur eine unerklärliche aber vollkommen ſichere Kenntniß deſſen inwohne, worin ſeine Natur gegründet ſey, wie konnte, frag' ich euch, in dem Menſchen ſelbſt nur der erſte Gedanke entſtehen, dieſen natürlichen Stand zu verlaſſen, da ähnliches in der ganzen Unermeßlichkeit der Welt nicht geſchehen kann. Eine unnatürliche Verkehrtheit in ihrem Meiſterwerke, wie ihr den Menſchen nennet, werdet ihr ohne Widerſinnigkeit nicht annehmen können, ihr müßtet denn eurer Göttin, was euch zuweilen begegnet, ins Angeſicht lügen, da auch dies zum Naturzuſtande gehört. Und gar jene Verkehrtheit von einem Sündenfalle und deſſen erblichen Folgen herleiten wollen, würde zwiefach ungereimt ſeyn. Denn nicht allein iſt jene Annahme jetzt aus der Mode, welcher man als dem Zeitgeiſte und der öffentlichen Meinung nicht widerſtreben darf, ſondern die Natur kann auch nicht ſündigen, wie ihr wohl wiſſet.

Bekennet alſo, wie es anders nicht möglich iſt, daß ſagen, der Menſch habe den Stand der Natur und das Naturrecht verlaſſen und aufgegeben, dieſes in ſich ſchließt, entweder daß dem Menſchen eine natürliche Unnatürlichkeit oder eine unnatürliche Natur inwohne, welches von beyden Seiten ungereimt bleibt.

Darum lobe ich euch, Freunde des Rechtes, daß ihr behauptet, der Staat habe jenes göttliche Recht der Natur aufgehoben, und ſelbſt ein neues aus eigner Vollkommenheit gemacht. Dieſes Gemächte nun des Staates gilt euch allein für Recht, damit ihr mit ſeiner Hülfe jener Barbarey der untrüglichen, ewigen Natur entfliehen möchtet, und ſelber ein Recht habet, welches ihr, die ihr den Staat bildet und, ſo Gott will, ausmachet, drehen könnet gleich einer wächſernen Naſe.

Wie tief aber auch jenes barbariſche Geſchwätz von einem Naturrechte der Rohheit und Barbarey unter aller Vernunft ſtehet, dennoch leuchten gleich Funken aus der Nacht einzelne Gedanken hervor, in welchen die ewige Natur des Rechtes ſich glänzend offenbart. Daß das Recht gegründet ſey in der Nothwendigkeit der Natur jeglichen Weſens, daß es Gewalt ſey in der Weiſe und dem Maaße dieſer Natur, daß ihm in ſeiner natürlichen Macht zu widerſtehen Unrecht und Frevel ſey, dieß ſind Sätze, die gegründet in den Geſetzen aller Weſen, ſelbſt in der oberflächlichſten Anſicht nicht können geleugnet werden. Und eben dadurch werden wir auf die andre Anſicht des Naturrechtes geführt.

Das Naturrecht, ſagen die Vertheidiger dieſer Anſicht, iſt nur im Staate und in dem poſitiven Rechte deſſelben. Gern geben wir zu, daß vor und außer dem Staate ein Recht überhaupt möglich ſey, welches ihr im Gegenſatze des Rechtes im Staate das natürliche nennen möget. Allein bedenket, daß dieſes Rechtes Ausſprüche nur mögliche Rechte bedingen, keineswegs aber wirkliche, beſtimmte. Erſt durch das Geſetz des Staates wird jeglichés Recht

das, was es iſt. Das Recht des Staates allein alſo iſt das Naturrecht.

Dieſen Männern müßten wir vollkommen beyſtimmen, wüßten ſie nur ſelbſt, was ſie behaupten. Allerdings giebt es außer und neben dem wirklichen, poſitiven Rechte kein Recht, ſondern das poſitive iſt in ſeiner zeitlichen Geſtaltung und Bildung das einzige natürliche, wie es außer den einzelnen und beſtimmten Tugenden keine Tugend überhaupt giebt, weil die Idee des Rechtes und der Tugend, wie alle Ideen überhaupt nur unter beſtimmten Geſtalten und Formen da ſind, in welchen die Einheit und Allheit der Idee auf die beſtimmte Weiſe aufgefaßt und gebildet erſcheint. Wie denn der abſtracte Begriff des Rechtes und aller Ideen nur etwas todtes, unlebendiges, durch Denken gemachtes ſeyn kann. Nur verſtehe man dies nicht ſo, als ſey in irgend welchem Staate, oder in irgend einer Geſellſchaft alles Recht für alle Rechtsverhältniſſe ſo poſitiv beſtimmt, daß damit die Möglichkeit der Rechtsformen völlig erſchöpft ſey, ſondern vielmehr ſo, daß das natürliche, unter beſtimmten Verhältniſſen erſcheinende Recht ſtets auch dieſe vollkommene Beſtimmtheit an ſich trage, wenn auch kein beſtimmtes Geſetz daſſelbe ausgeſprochen. Erſcheinet es nun wirklich, aber nicht in völliger Angemeſſenheit zur Rechtsidee, ſo iſt deshalb weder das beſtimmte Geſetz noch die Idee anzuklagen, ſondern derjenige, in deſſen Geiſte keine tiefere Erkenntniß dieſes beſondern Falles und der darin waltenden Gerechtigkeit ſich bildete. Darum pflegt man wohl den Vertheidigern des poſitiven Rechtes zu entgegnen, daß ja offenbar das Naturrecht als das höhere jenes ſatzungsmäßige beherrſche durch Vervollſtändigung und Berichtigung. Gewiß thut das die Idee des Rechtes, nur jederzeit auf eine vollkommen und nothwendig beſtimmte Weiſe. In Fällen, wo die Geſetze nichts beſtimmen, entſcheidet das Naturrecht. Dies kann nichts andres heißen, als eines jeden Einſicht und Geſinnung müſſe alsdann richten. Richtet ſie unvollkommen

ſo iſt dies zwar ſein natürliches Recht nach dem Maaße ſeiner Einſicht; allein deswegen nicht das vollkommene Recht der Natur. Richtet ſie gerecht, ſo iſt dieſer Ausſpruch für dieſen Fall das beſtimmte Recht der Natur und der Geſetze als ſeiner Stimme. Nicht minder entlehnen die Staatsgeſetze in ihrer Fortbildung alle Rechtmäßigkeit von der Idee des Rechtes, wie ſie von dem Geſetzgeber erkannt worden. Doch dies ſoll weiter unten ausgeführt werden.

Wenn nun aber die Rechtsgelehrten das obige behaupten, daß das Recht des Staates das Naturrecht ſey, ſo müſſen ſie zugleich zweyerley feſtſetzen; erſtens, daß der Staat der natürliche Zuſtand des Menſchen ſey, in welchen er nicht gleichviel aus welchen Gründen getreten ſey, ſondern worein ihn die Natur, als in das Element ſeines Lebens, geſetzt habe. Darin liegen unter vielen andern Wahrheiten folgende. Der Menſch kann nur im Staate ſeyn und werden, wozu die Natur ihn beſtimmte. Seine vollkommene Freyheit iſt nur im Rechtszuſtande des Staates möglich. Folglich kann er im Staate nicht einen Theil ſeiner natürlichen Freyheit, um den andern zu retten, aufgeopfert haben. Denn man ſetze, daß die Natur das Maaß von Freyheit, womit ſie den Menſchen begabte, zur Vollendung ſeines Weſens nothwendig fand, wie es nicht anders denkbar iſt, ſo kann er nur durch den Gebrauch der vollkommenen, natürlichen Freyheit ſeiner Natur Genüge thun. Nehmet ihr ihm alſo irgend einen Theil ſeiner Freyheit, ſo verändert ihr ſeine Natur; was an ſich unmöglich. Oder laſſet ſie nur unterdrückt ſeyn, ſo muß dieſer widernatürliche Zuſtand durch die Natur ſelbſt aufgehoben werden, und der Menſch zu derſelben, vermöge ihrer Unwandelbarkeit, wiederkehren. Wie man dieſe Behauptung auch wende, ſie widerſpricht der Natur und mithin auch der Geſchichte. Denn nie und nirgends iſt ein Staat aufgelöſet worden, um zur natürlichen Freyheit zurückzukehren; nur Veränderung zum beſſern, wie man

meinte, erfuhr er. Mithin ist der Staat keine Zwangsanstalt, keine Assecuranz des Rechtes, noch überhaupt ein nothwendiges Uebel. Das Recht hängt nicht vom Schutze des Staates ab, sondern der Staat von der Gewährleistung durch die Idee des Rechtes. Wie auch die Religion nicht durch die Kirche, sondern diese durch jene besteht in Sicherheit und Festigkeit. Eben so wird ferner das Weltbürgerthum des Menschen nur möglich durch das Bürgerthum im Staate. Denn jener hirnlose Kosmopolitismus unsrer Tage entsprang nur aus bürgerlicher Untauglichkeit und Schlechtigkeit, wie jenes idealisirende Gefasel von allgemeiner Tugend aus der moralischen Kraftlosigkeit zu dem bestimmten Berufe. Die Juristen nun behaupteten die Natürlichkeit des Rechtes im Staate, ohne sich über die vertragenen Begriffe des Zwanges und des rechtlosen Nothrechtes zu erheben. Ist aber dennoch ihre Behauptung für sie und nur durch ihre Wahrheit wider sie, so fällt zugleich zweytens die Frage nach dem Ursprunge des Staates, mit deren Beantwortung sie groß thun gegen die Philosophen. Nennet ihr den Staat mit Recht das Element des Menschen, und setzet ihr bey mäßigem Nachdenken das einleuchtende, daß das Recht seiner Natur nach ewig sey und folglich immer und unter allen Umständen vorhanden, wo Menschen lebten, so wird euch auch der Staat ewig und durch die ganze Geschichte hindurch bestehend, was ihr doch nicht wolltet, und doch müsset, wie ihr oben gesehen. Wendet uns nicht ein, der Staat, wie er in euren Lehrbüchern nach Paragraphen wächst, sey doch auf die von euch beliebte Weise entstanden. Denn wo in aller Welt geschah solches; und warum fanden sich die vorhandenen Elemente, wie es in chemischen Processen geschieht, nicht augenblicklich zusammen durch Wahlverwandtschaft, da sie doch in der Natur aller Individuen zerstreut und beysammen zugleich bestanden? Warum zauderten sie dem Gesetze der Natur, die ihr überall im Munde führet, zuwider mit der Vereinigung, bis ihr ihnen klüglich die

Methode wieſet, wie es geſchehen muß und doch nirgends geſchah? Denn dies bezeugt der Mangel an Citaten darüber in euren Lehrbüchern. Und iſt denn euer Paragraphenſtaat die Form des Staates überhaupt? Alſo gefragt, helfen ſich viele mit großen Wörtern von Poſtulaten der Vernunft, von mythiſchem Dunkel der Geſchichte und andern Poltronerien, obgleich Amerika ihnen Belege genug zur Beſtätigung ihrer Theorien bieten müßte, wenn ſie wahr wären.

Nun begehen ſie aber aus Liebe zu ihrer Anſicht vom Rechte im Staate, noch ein anderes und viel größeres Unrecht gegen das Recht, das ſie damit zu wahren gedenken. Sie leiten alles Recht her von der Satzung des Staates; denn Recht ſey, was das Geſetz erlaube. Mag nun immer das Geſetzte Geſetz ſeyn, wo bleibt das Recht dazu? In der Handlung des Setzens an ſich liegt weder Recht noch Unrecht. Da erſcheint als ein Gott auf der Flugmaſchine der Geſetzgeber oder Regent, von welchem ſie weder ſagen, wodurch er es wurde, noch wie durch das Setzen ſeines Willens das Recht als das Rechte entſpringe. Denn aus der Reihe der Individuen haben ſie ihn doch nicht eximirt und zur allgemeinen Vernunft oder zur Gottheit erhoben, wie der neueſte Wiederherſteller des Staates gethan, deſſen Lehre ihnen doch nicht mundet.

So ſchweben ſie alſo mit ihrer Behauptung über das Naturrecht zwiſchen Erde und Himmel. Aber dennoch müſſen wir verſuchen, aus ihrer Anſicht das wahre Recht der Natur zu entwickeln.

Zuerſt kann nicht geleugnet werden, daß poſitives Recht und Naturrecht ſich zu einander verhalten wie die Erſcheinung zur Idee. Denn wie in der Welt der Erſcheinungen, ſo weit ſie aus menſchlicher Freyheit entſpringen, die zu Grunde liegende Idee zwar in einzelnen Geſtaltungen hervortritt, aber entweder durch Unwiſſenheit oder durch Schuld der Menſchen nicht ihrer Möglichkeit nach ſich äußert; ſo hat auch das poſitive Recht in den

Satzungen, wie sie unter jedem Volke entstanden und gebildet wurden, die Idee des natürlichen Rechtes auszusprechen versucht, ohne damit die Sphäre derselben vollkommen zu erschöpfen, mochte dies nun aus Mangel an richtiger Einsicht in die Natur des Rechtes überhaupt oder aus verschuldeter Willkühr geschehen. Damit ist aber zugleich gesetzt, daß wie in der Wissenschaft, der Kunst und der religiösen und sittlichen That überall die Idee das Gegebene beherrscht und aus sich vervollkommnet, also auch im Rechte die Idee das gewordene Recht bestimmt, und als die unveränderliche Regel der Gerechtigkeit über demselben waltet. Die Idee des Guten ist in dem Wesen des Geistes gegründet. Sie tritt ins Leben durch die Tugenden des Menschen, deren jegliche nur durch das darin waltende Wesen der Idee zur Tugend wird. Nun aber ist jede tugendhafte Handlung vollkommen tugendhaft, wie sie es unter den bestimmten Umständen ihrer Entstehung werden mußte und konnte, dadurch aber noch nicht der Idee angemessen, oder die vollkommene Erscheinung der Idee an sich. Denn nur durch vollkommene Erkenntniß der Idee und durch redliche Ausführung ihres Gebotes wird die Handlung objectiv vollkommen seyn. Eben so ist in allen Rechten und Gesetzen die Idee des Rechtes das rechtsetzende. Jedes unter gegebenen Umständen nothwendig durch den Grad der Rechtseinsicht gewordene Gesetz ist vollkommen recht, obwohl deswegen noch nicht objectiv recht und nothwendig.

Daraus geht zweytens hervor, daß jedes durch Satzung gewordene Recht im Staate nach der Idee des natürlichen Rechtes müsse verändert und fortgebildet werden, wenn es bey wachsender Einsicht des Volkes und unter veränderten Weltverhältnissen Recht bleiben soll. Denn nicht das bestehende allein als das volksthümliche Element kann bey neuen Gesetzen die Richtschnur des Gesetzgebers seyn; sondern ein solcher muß die Idee des Rechtes an sich erkannt haben, wie sie im Wissen des vernünftigen Geistes dem For-

scher sich darstellt, um ihr in seinen Gesetzen nachzustreben. Die Verachtung dieses Naturrechtes rächet sich durch geistlose und ungerechte Gesetze, welche sowohl von der Nothwendigkeit der bisher bestandenen entblößt sind, als auch der Angemessenheit zur Idee und zu dem werdenden Zustande des Volkes entbehren. Von den Einrichtungen solcher Buchstabenfreunde der bestehenden Gesetze fällt Platon in seinem Staatsmanne *) folgendes Urtheil. Sollen wir uns wundern, spricht er, daß in solchen Staaten so vieles Böse geschieht und geschehen wird, wenn ihnen ein solcher Grund gelegt ist, vermöge dessen die Angelegenheiten nach schriftlichen Satzungen und Gewohnheiten und nicht nach Wissenschaft verwaltet werden? Eben derselbe Weise setzt die Nothwendigkeit objectiver Erkenntniß des Rechtes aus der Idee für den Staatsmann **) einleuchtend auseinander. Ihm stand also die natürliche Herrschaft der Rechtsidee über die Satzung hell vor der Seele. Und auf völlig gleiche Weise urtheilt der hellsehende Staatskenner Aristoteles ***). Wenn nun aber der Gesetzgeber, wie in unsrer Zeit öfter geschah, das statutarische Recht als ideenlose Willkühr verwarf, um, wie ihm dünkte, die Idee an sich auf den Thron zu setzen, so mußte er entweder, um gerecht zu seyn, die Idee auf alle gegebene Lebensverhältnisse anwenden; und dann war seine Mühe des Schaffens durch weise Benutzung des Bestehenden zu ersparen; oder er jagte einem wesenlosen Schatten nach, dessen Unbestimmtheit alles Recht in Willkühr und Unrecht verkehrte.

---

*) p. 302. A. ed. Steph.

**) ebendas. p. 294 — 296.

***) Arist. Polit. III, 15. p. 88. ed. Sylb. Er meint, daß die Gesetze nur das Allgemeine festsetzen; die Erfahrung aber bestimmter Fälle nicht allein nach Gesetzen, sondern vielmehr nach dem Urtheile der Einsichtigen beurtheilt werden müsse. Denn offenbar sey die nach Satzungen und Gesetzen allein verfahrende Staatsverfassung nicht die beste. Vergl. vorzüglich 16. p. 92.

Endlich muß das in der Idee gegebene Recht durch Sanction des Staates ein für jeden Fall bestimmtes werden. Denn ohne solche Festsetzung bleibt die Anwendung seiner Formen schwankend und also unmöglich. Auch darin haben die Gesetzkundigen Recht. Nur vergesse man nicht, woher die Sanction des bestimmten Rechtes als Recht komme.

Sollen wir also das über das Naturrecht gesagte zusammenfassen, so ist es das Recht der Idee, gegründet in der vernünftigen Natur des Menschen. Seine Geltung ist ewig wie die Wesenheit der Idee unter allen Formen ihrer Erscheinung. Es braucht nicht realisirt zu werden, wie manche glauben, denn es ist real wie alle Ideen. Nur dunkler oder heller kann es erscheinen, wo sein Wesen verkannt oder durch Wissenschaft vollkommner eingesehen wird. Aber da leuchtet am hellsten sein Glanz, wo ein Staat in Weisheit des Regenten und in Gerechtigkeit seiner Bürger blühet. Dort nur ist der Stand der Natur des Menschen, worin sein Wesen leicht und ungehindert sich in aller Wissenschaft und Kunst des Lebens entfaltet.

Nach Beantwortung dieser Vorfrage muß sich die Untersuchung auf folgende Puncte wenden.

Was ist das Recht? Worin ist es begründet? Wie weit erstreckt sich die Sphäre der Berechtigung? Wie entstehen einzelne Rechte?

Ausgehend von dem Begriffe des Rechtes müssen wir zuvörderst scheiden das Recht eines Menschen und das Recht überhaupt, oder wie es genannt wird, das subjective und objective Recht. Man erklärt das erstere durch die Befugniß zu einer Handlung, oder durch den Anspruch einer Person auf irgend einen Gegenstand. Darin liegt an sich keine Klarheit, indem wieder gefragt werden muß, worin die Befugniß liege, der Anspruch oder die Forderung gegründet sey. Dies führt also zu dem Rechten, um das Recht davon abzuleiten. Das Rechte ist das Nothwendige, was geschehen muß, also in der Natur eines

handelnden Wesens gegründet ist. Nun aber redet Niemand von einem Rechte der mechanischen Körper und ihrer Bewegungen, obwohl darin Nothwendigkeit und auch Richtigkeit ist. Daraus ergiebt sich, daß der Begriff des Rechten in einem andern Gebiete, dem der Freyheit und mithin der Sittlichkeit gefunden werde. Das Rechte ist also das sittlich nothwendige, oder was geschehen muß, wenn freye Wesen ihrer Natur angemessen thun sollen. Wer also handelt, und der Natur der Freyheit folgt, der handelt recht oder gerecht; und seine Handlungen, wiefern sie aus dieser Nothwendigkeit hervorgehen, sind seine Rechte. In dem Wesen der Freyheit liegt die Religiosität gegründet. Der Mensch, der dieser Entfaltung seiner Natur folgt, und in dem Maaße, als Erkenntniß Gottes und Leben in seiner heiligen Nähe in ihm waltet, Religiosität ausübt, der handhabt sein gutes Recht. Er darf also handelnd gerecht genannt werden. Dies drückt der Deutsche sehr treffend aus durch das Wort billig und Billigkeit, in welchem nicht liegt eine Minderung oder Schmälerung des Rechtes, sondern das wahre und einzige Recht, das gerechte. Denn Bill oder Bild bedeutete den Deutschen Recht und Gesetz *). Nicht mit Unrecht tritt also Billigkeit da ein, wo das Recht entweder nicht klar ist, oder wo es in seiner Strenge des rechten verfehlte. Mithin wäre ein Recht eine Handlung, welche nothwendig hervorgeht aus der Natur eines freyen Wesens; und was niemals und unter keinen Umständen nothwendige Handlung seyn könnte, würde auch niemals jemandes Recht werden. Damit ist aber der Begriff des Rechtes noch nicht erschöpft. Wir reden ja auch von Rechten auf etwas, nennen sie Ansprüche und rechtmäßige Forderungen, und wissen sogar von einer Sphäre derselben, innerhalb deren das Recht der Person bestehe, deren Ueberschreitung aber zum Unerlaub-

*) Wachter Glossar. s. v. Bild.

n und zum Unrecht führe. Alſo kann durch das
ige nicht alles Recht beſtimmt ſeyn; vielmehr liegt
den erwähnten Begriffen die Beziehung des freyen
eſens auf Dinge, die es ſeinem Rechte nach fordern
er verlangen muß. Der Begriff des Dinges umfaßt
r viel; darum ſey es vergönnt, ihn hier in dieſer allge-
einen Haltung zu faſſen, um ihn ſpäter genauer zu ent-
ickeln. Im allgemeinen mögen für jetzt Dinge für das der
reyheit entgegengeſetzte, nicht freye gelten. Nun aber
nn das Recht eines freyen Weſens nicht auf Dinge an
h gerichtet ſeyn auch ohne Verhältniß derſelben zum
eyn der Freyheit; denn dies wäre nichts nothwendiges.
ch kann der Freyheit an ſich, wiefern ſie abſolut außer
aum und Zeit gedacht wird, gleichfalls kein Recht auf
inge beywohnen; denn auch hierin liegt keine Nothwen-
gkeit des Verhältniſſes der Dinge zum Seyn der Frey-
it. Folglich bleibt nur ein drittes übrig, daß die Frey-
it zu denken ſey, als lebend in der Zeit, begriffen alſo
einer Entwickelung ihres Weſens aus ſich im Verhält-
ſſe zu räumlichen und zeitlichen Dingen. Wir müſſen
ſo den Menſchen denken als zeitlich lebendes Weſen,
ſſen innere Thätigkeit ſich in den Verhältniſſen zu den
nlichen Dingen entwickelt, durch welche ſein äußeres Le-
n bedingt iſt. Dieſe Bedingtheit zeigt ſich in den Be-
rfniſſen der Perſon oder in der Abhängigkeit des Lebens
n der Wirkſamkeit äußerer Dinge. Es entſteht alſo aus
r Entwickelung der Freyheit im zeitlichen Leben noth-
endig eine Forderung, welche ſich auf den Beſitz und
ebrauch der Dinge als unentbehrlicher Mittel zur freyen
andlung der Perſon bezieht. Auch dieſe aus der Natur
r Freyheit nothwendig hervorgehende Forderung iſt alſo
s Recht der Perſon. Allein dies darf man ſo nicht deu-
n, als ob der Menſch an alle Dinge ein gleiches Recht
be, und alſo die Sphäre ſeiner Anſprüche der Sphäre
r Dinge gleich ſey. Ein ſo widerſinniges Recht wäre
s größte Unrecht. Weiter unten wird dieſer Begriff der

Rechtssphäre näher bestimmt werden. Fragt nun aber jemand, worin das Recht der Freyheit oder der Person auf Dinge liege, so antworten wir für jetzt, in der Nothwendigkeit ihrer Natur, oder in der Art und Weise, wie sich die Person entwickeln muß. Drängt er uns weiter mit Fragen, wie die Dinge dazu kommen, sich gebrauchen zu lassen, so wird sich die Antwort darauf aus der Natur der Dinge ergeben, wie sie bald erörtert werden soll.

Das Recht zeigt sich nun als die Nothwendigkeit der Handlungen eines freyen Wesens, dieselben sowohl an sich als auch in Beziehung auf die Dinge betrachtet. *)

Ist dies gegründet, wie es sich aus dem bisherigen und folgenden beweisen wird, so ist damit der Begriff der rechtlichen Willkühr aufgehoben, worauf die Diener der Themis in ihren Deductionen so vielen Werth legen, obwohl ihre Zuchtruthe über der Willkühr beständig schwebt. Ist Recht nur nothwendige aus der Natur der Freyheit hervorgehende Handlung, so ist jede That, die dieser Nothwendigkeit widerstreitet, unrecht, und schlägt an irgend einem Ende in Widerrechtlichkeit aus. Ich könnte also, sagen sie, innerhalb meiner Rechtssphäre nicht jede beliebige Handlung begehen, sogar unmoralische, wenn mir's beliebte? Was euch beliebt, antworten wir, erwäget ihr selbst; nur behauptet nicht, was euren eigenen Satzungen widerspricht. Ihr gestattet Willkühr innerhalb des eigenen Rechtsgebietes; warum mischet sich euer Polizeyrecht, sey es um Schlimmes zu verhüten oder Gutes nach eurer mäßigen Einsicht zu befördern, warum mischet es sich in die Kreise der Willkühr, bewacht Narren, Wahnsinnige und Trunkene, gebietet und verbietet so Manches, wozu ihr das Recht nicht besitzet? Warum bestraft ihr den Thierquäler, bevormundet den Verschwender, und schließet, oft selbst mit euch im Zweifel, die Hallen der Unsittlichkeit?

*) Vergl. Henrici Ideen zur Begründung der Rechtslehre. II. S. 316.

Entweder iſt jeglichen Dinges Natur und damit ſein Gebrauch für den Dienſt der Freyheit beſtimmt, oder er iſt es nicht. Iſt ſie beſtimmt, ſo kann in meiner Freyheit, ſelbſt wenn ich Beſitzer deſſelben bin, keine Nothwendigkeit noch Recht liegen, ſie widernatürlich zu misbrauchen. Setzet ihr das Gegentheil, ſo müſſet ihr euch unter das Schild eurer willkührlichen Satzungen flüchten, wodurch wie im Hexenkeſſel Unrecht zu Rechte wird. Oder ihr dürfet auch dann nicht ſtrafen, wenn jemand willkührlich ſein Beſitzthum verderbte, ſo daß endlich andern Schaden dadurch erwuchs. Und doch beſtrafet ihr ſeine Fahrläſſigkeit. Willkühr giebt es im All der Dinge nirgends außer in dem blöden Verſtande des Einfältigen und des Muthwilligen, der den Stempel der Natur, welchen ſie jedem Dinge kennbar aufprägte, entweder nicht erblicken kann, oder nicht ſehen will. Kann auch das Geſetz die Willkühr nicht verfolgen noch ſtrafen; dennoch ſpricht dies nicht für dieſelbe ſondern gegen die Unvollkommenheit menſchlicher Geſetze. Willkühr iſt unſittlich, und ein unſittliches Recht, wie einige irrig genug meinen, kann es nie und nirgends geben, außer durch den Irrthum der das objective Recht miskennenden Rechte oder durch willkührliche Satzung blinder Tyranney. Oder man müßte etwa alles, was Recht geheißen, Recht nennen. Denn, in der That, gar zu lächerlich iſt es, von derſelben Freyheit, welche die Heiligkeit der Tugend gebietet, eine Berechtigung zum Laſter ausgehen zu laſſen.

Soweit nun wäre der Begriff des ſubjectiven Rechtes erklärt, und damit auch das objective, wiefern zwiſchen beyden in Hinſicht des Weſens kein Unterſchied ſtatt finden kann. Aber damit iſt die Frage nach dem Weſen des Rechtes noch nicht genügend beantwortet. Man nennt das Recht in objectiver Bedeutung dasjenige was recht oder rechtlich iſt, und legt dies zum Theil ſo aus, was gerecht iſt, oder was die Geſetze erlauben oder für möglich erklären. Und damit fiele es in den Begriff deſſen was Rech-

tens iſt. Allein in der letztern Erklärung, ſo beliebt ſie auch ſeyn mag, liegt an ſich nichts dem Weſen des Rechtes oder des Rechten eigenthümliches; nur die Satzung wird als vorausgehend zur Möglichkeit ſolchen Rechtes gefordert. Es gilt alſo von dieſem geſetzlichen Rechte alles, was oben gegen die Ableitung des Rechtes aus der bloßen Satzung erinnert wurde. Allerdings muß das erlaubt und möglich ſeyn, was die Satzung als durch ſie geſetzt anerkennt, aber dadurch iſt es nicht Recht. Denn ſonſt würde Satzung der Willkühr, eingeführt durch Uebermacht, Recht ſeyn, wie die Umwandlung der Freyen in Deutſchland in Leute und Hörige durch Einführung der Lehnsweiſe im Mittelalter. Und ſolches Recht zu verändern oder gar abzuſtellen hieße gegen die Geſetze freveln. Jedoch ſo ſchlimm meinen es die Freunde dieſer Rechtlichkeit nicht, wiewohl einige laut ſagen, Rechtlichkeit ſolcher Art habe nichts zu ſchaffen mit der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit der Sittlichkeit. Denn ſie ſetzen ſtillſchweigend voraus, daß jedes Geſetz den Grund ſeiner Einſetzung nicht in der Willkühr des Gebers, ſondern in einer Nothwendigkeit habe, welche es zu Recht macht, anerkennend, daß aller Geſetze und Rechte Grund liege im Rechten. Auf dieſes Recht ſoll nach ihrer Meinung der Staat als Wächter ſehen, damit jedem recht geſchehe und Gerechtigkeit geübt werde, obgleich ſie damit in das Gebiet der Ideen treten über alles Geſetz hinaus, wo nur dasjenige, was recht oder gerecht iſt an ſich, in Betrachtung kommt. Uebrigens ſoll auch ein Inbegriff von Geſetzen das Recht heißen, und die Kenntniß ſolcher Geſetze die Wiſſenſchaft des Rechtes. So habe man ein Recht der Athener, eines der Römer, ja ſogar auch eines der Deutſchen, und wer ſie kenne, das heißt gelernt habe, der ſey des Rechtes kundig. Ohne einem ſolchen Jünger der Satzungen und Buchſtaben ſeine mühſelige Weisheit zu beſtreiten, wird es doch erlaubt ſeyn zu zweifeln, ob viele derſelben nun endlich wiſſen was Recht ſey. Denn Geſetze der Athener ſind es doch nicht deshalb, weil die

Athener sie setzten, sondern weil sie ihnen in ihren Verhältnissen das einzig rechte oder gerechte dünkten. Und so müssen wir solche Kenner der Satzungen aus ihrem vermoderten Corpus juris heraus zur Erforschung der ewig lebendigen Idee der Gerechtigkeit treiben, wodurch alle jene Gesetze möglich wurden.

Ueberall demnach taucht aus den mannigfaltigen Bedeutungen des Begriffes Recht herauf die Idee der Gerechtigkeit, deren Erforschung unten fortgesetzt werden wird, nachdem wir erinnert haben, daß nichts recht, gerecht und rechtlich sey, als was die Natur in der Nothwendigkeit eines freyen Wesens gegründet habe, welches sich in der Zeit entwickelt. Daher entflieht uns wiederum hier die Willkühr als die Gegnerin des Rechtes.

Ein Begriff aber scheint nicht lassen zu wollen vom Rechte, der Begriff des Gesetzes. Allgemein zugestanden wird dieses, daß dem Gesetze Nothwendigkeit beywohne, welche nur in der Natur oder dem Wesen eines Dinges gegründet seyn kann. Das Gesetz der Natur ist sie selbst in ihrer Nothwendigkeit; sie kennt keine Willkühr noch Wahl als das Gegentheil des Gesetzes. Ihre Kraft ist Nothwendigkeit, ihr Wirken unabänderlicher Gang auf ihrem Wege. Auch in dem Gebiete der Freyheit ist Nothwendigkeit das Wesen und das Gesetz. Denn nichts kann Gesetz seyn oder werden, welches nicht in dieser Nothwendigkeit des Wesens irgendwie gegründet wäre. Jedes Gesetz also, welches dieser Begründung ermangelt, ist Gemächte der Willkühr, und darum seinem eigenen Wesen, dem Bestehen, zuwider. Satzung kann es seyn, und mit Gewalt, Drohung und Schreckniß vertheidiget werden; aber Gesetz war es nicht, und kann es nimmer seyn. Auch in diesem Gebiete also kann Gesetz nur hervorgehen aus Nothwendigkeit, entweder der Natur der Freyheit an sich, oder aus verschuldeter Nothwendigkeit derjenigen, welche unwissend über ihre eigene Natur oder der Einsicht in die Natur der Welt ermangelnd zu Gesetzen getrieben

wurden, über welche die beſſere Einſicht den Stab der Verdammniß bricht. Unleugbar iſt es, daß rechts- und geſetzwidrige Geſetze geweſen ſind; aber fraget die Geſchichte, woher ſie entſprangen, und wie lange ſie galten. Sie entſprangen nicht aus Barbarey der Unwiſſenheit allein, ſondern vielmehr aus Rohheit des Verſtandes in ſittenloſen und geſunkenen Zeitaltern, denen Tyrannen ſo ſchmählichen Hohn bieten durften; und überall ſanken ſie entweder mit dem erſten Strahle dämmernder Beſinnung und Vernunft, oder wurden in beſtialiſchen Umwälzungen mit ähnlicher Willkühr zertreten. Roms Geſchichte von Tiberius an bietet dazu der Beyſpiele genug. Aber damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß alle Geſetze der Völker, welche uns willkührlich und ohne Nothwendigkeit zu ſeyn ſcheinen, ungerecht und ohne Nothwendigkeit wirklich geweſen. Denn obgleich einige Rechtskundige poſitiv durch willkührlich überſetzen, und damit dem Naturrechte einen eben ſo großen Dienſt zu erzeigen meinen, als ſie ihre Unkenntniß erweiſen; ſo muß doch der Geſchichte und Philoſophie zufolge behauptet werden, alle poſitive Geſetze der Völker ſeyen in ihrem Entſtehen irgend wie nothwendig und damit gerecht geweſen.*) Denn ſetzet: es war nicht ſo, ſo müſſet ihr behaupten, daß jenes Volkes Geſetzgeber aus grundloſer Willkühr, wie zum Scherze, Geſetze ſpielend hingeworfen haben, und daß ganze Nationen ſich mit gleicher Poſſenhaftigkeit jenem Spiele fügten. Und dennoch führet ihr beſtändig das Wort im Munde, in der Natur geſchehe nichts ohne Grund und Nothwendigkeit. Alſo gebet doch zu, was ihr müſſet, daß auch jene Männer alſo mußten wie ſie thaten, und daß einem ganzen Volke dieſe Nothwendigkeit eingeleuchtet. Nun aber werfet ihr höhnend um euch mit der Vernunft, welche jenen Geſetzen widerſpreche. Aber ſagt in aller Welt, hat

*) Vergl. Warnkönig, Verſuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee 1819. S. 19—46.

denn die Vernunft mit ihrer Einsicht und Nothwendigkeit gewartet, bis eure Blendlaterne ihr den Weg weisen konnte? Wie geschah es doch, daß nach Jahrtausenden der Willkühr endlich ihr, dieses nothwendige Geschlecht, entsproßtet, von denen man nach dem Gesetze der Stetigkeit glauben sollte, auch euch habe eure Mutter in Willkühr geboren. Oder meint ihr, die Idee der Gerechtigkeit sey erst seit der Zeit vorhanden, aus welcher das Lehrbuch herrührt, worin ihr sie kennen lerntet? Leset doch in dem herrlichen Buche eures gepriesenen Montesquieu, und lernet begreifen, daß Vernunft und Recht und alle Ideen nach Zeiten und Umständen in verschiedenen Gestalten unvollkommener und vollkommener ihr Wesen entfaltet haben; daß Gesetze und Sitten der Völker aus Vernunft und Freyheit, wie sie in ihnen zur Anerkennung gelangt war, entsprangen, und dadurch allein jene unzerstörbare Lebenskraft empfingen, die euren todtgebornen Theorien auch durch die Ueberpflanzung ins Leben der Völker nicht ertheilt werden kann *). Und nun bringet nicht herbeygeschleppt euer sandiges Argument, also sey alles Daseyende vernünftig. Denn wolltet ihr recht verstehen, was ihr damit saget, so würdet ihr beschämt schweigen. Da ihr nun aber doch gern redet, und gern aller Welt ohne Unterschied euer gutes Recht populär zeigen möget, so erwäget zuvor dieses. Gewiß ist alles Daseyende vernünftig, aber nicht in gleichem Grade dasjenige, was durch Menschenwillkühr verändert wird. Denn wird es auch nur durch Nothwendigkeit möglich, und kann diese in nichts andrem als in dem Grade der Vernunftausbildung liegen, nach welcher der Mensch handelte, so ist seiner That eine Spur von Vernünftigkeit eingedrückt. Und müssen wir

*) Es ist nicht der Ort, den wahren Werth M's gegen seine unmäßigen Bewunderer und eben so ungerechten Tadler zu bestimmen. Aber daß er die Tiefe der Idee, auf deren Grunde sein Werk erwuchs, nicht erkannte, wird man jetzt vielleicht zugeben.

gleich jener That die objective Vernünftigkeit absprechen, so bleibt doch jede That des Menschen ein Erzeugniß seiner Anerkennung des Wesens der Vernunft.

Doch es ist nicht nöthig, weiter eine Meinung zu bekämpfen, welche Gesetz mit Willkühr vermengt. Vielmehr leuchtet aus der geschehenen Auseinandersetzung hervor, daß Gesetz sey Nothwendigkeit des Wesens oder der Natur. Mithin kann auch Gesetz der Freyheit nichts seyn, was nicht in ihrer Natur nothwendig liegt; und der Mensch giebt sich nicht das Gesetz, sondern er erkennt es und nimmt es an zur Richtschnur der Handlungsweise. Die Natur schrieb die Gesetze, und bestellte den Menschen zu ihrem Ausleger.

Die Natur der Freyheit und Vernunft ist allen freyen Wesen gemeinsam. Also kann die Nothwendigkeit ihres Wesens nicht minder allgemein seyn. Setzen wir nun diese Natur der Freyheit als das aus Freyheit hervorgehende Gesetz des Willens, durch dessen Befolgung allein er frey seyn kann, so treffen wir hier auf einen anderen mit dem Gesetze verbundenen Begriff, den Begriff des allgemeinen Willens. Das Gesetz ist der allgemeine Wille. Jeder subjective Privatwille, und würde er von Tausenden ja von Millionen ausgesprochen und mit roher Gewalt durchgesetzt, ist das Gegentheil von Gesetz. Der allgemeine Wille ist derjenige, der in der Vernunft aller nothwendig gegründet liegt: und das Gesetz wird nur durch seine Vernünftigkeit zum allgemeinen Willen. Nicht also derjenige, den alle wollen; nicht die Stimme des zwitterhaften Niemand, Publikum genannt; nicht die öffentliche Meinung, welche zuweilen öffentlich genug ertönt, obgleich sie sich niemals über das Meinen zum Wissen erhebt; nicht alle diese Stimmen, Meinungen und Willen sind der allgemeine Wille noch Gesetz, sondern derjenige Wille, den nach dem Gesetze der Vernunft Alle haben sollen. Es ist ein erhabner Ausdruck, das Gesetz den allgemeinen Willen zu nennen, und ihn damit von jeglicher Willkühr des ein-

zelnen zu ſcheiden. Nur dieſer Wille ſoll und darf gebieten, lohnen und ſtrafen; und glücklich iſt das Volk, in welchem ſeine Herrſchaft gewaltig iſt. Jedoch wird er ſtets auf zwiefache Weiſe allgemein ſeyn, einmal als Nothwendigkeit der Vernunft, ſo weit in dem Geſetze dieſelbe anerkannt worden, und ſodann als Allgemeinheit der Denkweiſe, wie ſie unter den Umſtänden und Verhältniſſen im Volke nothwendig hervorgetreten. Geſetze aus ſolcher Durchdringung beyder Elemente entſprungen waren überall lebendige Glieder des Volkslebens, die nur mit der Tödtung des letztern erſtarben. Aber Willkühr ſelbſt als Geſetz ausgeſprochen war weder allgemeiner noch aller Wille.

Betrachten wir das Gewebe der bisher entwickelten Fäden im Rechte, ſo finden wir überall ihren Anfang in der Idee der Gerechtigkeit, deren Weſen auf der unwandelbaren Natur der Freyheit beruht. Recht iſt das Gerechte, das Nothwendige; das Geſetz iſt die Stimme und Wächterin der Gerechtigkeit in den Rechten der Menſchen. Ihm unterwerfen ſich alle als dem Willen, der nach gemeinſamer Nothwendigkeit allen das Gute und das jedem als freyem Weſen Erſprießliche gebietet, und wiederum nicht anders kann als gebieten, was ſeine Natur gefordert.

So entſpringt das Recht oder die Allheit der Geſetze, das Band, welches den Menſchen an den Menſchen ſchlingt, und worin tauſendfältig gebrochen das eine Licht der Gerechtigkeit zurückſtrahlet. Mochten ſeine Strahlen unter dem Eiſe des Nordens oder unter den Gluthen des Mittags, in dem düſtern Nebel ungebildeter Horden oder in dem Glanze hochgebildeter Völker hervorbrechen; überall regte und bewegte ſich das Leben der Menſchen in einer Freyheit durch Geſetze unter dem Schirme der ewigen Gerechtigkeit.

Kaum iſt es nun noch zur Vollendung erforderlich, auch des Geſetzgebers zu erwähnen. Von ſeinem Willen leiten viele her die Geſetze und das Recht. Allein nicht er giebt das Geſetz, nicht er ſchaffet das Recht. Nur

Diener ist er und Organ des von ihm nach Möglichkeit erforschten Gesetzes und Rechtes, das die Natur über sein Volk und seine Zeit aussprach. Gelang es ihm ihre Rede zu verstehen, und war er selbst tüchtig in Erkenntniß und Gesinnung, so sprach ein edler Geist in seinen Gesetzen, und das Gedeihen seines Volkes krönte sein Bemühen. Soll ein Recht wirklich werden, so bedarf es des Gesetzgebers, der es ausspricht als Nothwendigkeit, und demselben im Volke Geltung ertheilt. Denn ohne solche Bestätigung in bestimmten Formen ermangelt die Idee des Rechten der Gestalt, unter welcher allein sie von allen leicht und sicher erkannt werden kann.

Nun erscheint zuletzt noch ein Begriff, welcher überall, wo vom Rechte und seinem Gebiete die Rede ist, hervortritt; der Begriff des Erlaubten. Das Recht, sagt man, drücke das moralisch mögliche, das dürfen oder können aus, die Pflicht das moralisch nothwendige. Jenes bestimme eine Sphäre der Willkühr, innerhalb welcher das Erlaubte bestehe, wodurch kein Recht verletzt werde. Was innerhalb derselben vorgehe, sey recht. Was nun das Recht verbiete als Unrecht, das sey unerlaubt; alles aber, worüber es den Bann nicht ausspreche, sey erlaubt. Die Erlaubniß schwebt so nach zwischen dem Nothwendigen der Pflicht, und der Nothwendigkeit des Rechtes mitten inne, und ist ihrer Natur nach das völlig indifferente, worüber die Willkühr schalten kann, das rein negative, charakterlose. Ein solches Gebiet der Bestimmungslosigkeit kann es nun in der Natur überhaupt ihrem Wesen nach nicht geben. Sie kennt nur die Nothwendigkeit; und folglich wird das Erlaubte da erscheinen, wo entweder diese Nothwendigkeit nicht ist, oder nicht erkannt wird. Sie scheint aber zu mangeln in dem Gebiete der Dinge, die wir Güter und Besitzthum nennen, da wir uns derselben zu verschiedenen Zwecken bedienen können. Allein der nothwendige Gebrauch der Dinge zum Dienste der Freyheit ist sowohl durch ihre Natur als auch für jeden

Fall durch das Gebot der Vernunft bestimmt, und Willkühr darin nur demjenigen möglich, dessen Erkenntniß entweder bis zur Anerkennung des einzig rechten in jedem Falle sich nicht erhoben, oder wenn sie es that, willkührlich dessen Uebertretung beschlossen hat. Was also die Vernunft verboten, kann das Recht niemals als rechtlich oder gerecht erkuben, wenn es gleich nicht die Vormundschaft über die Freyheit führen darf. Gewiß also giebt es in Beziehung auf den Besitz und Gebrauch der Güter ein Feld der Möglichkeit, welches, so lange nicht gehandelt wird, eine zwiefache Möglichkeit darbietet, worüber das Gesetz so lange nicht entscheidet, als dadurch nicht andre Personen verletzt werden. Indessen wird durch diese Enthaltsamkeit das Gesetz nicht Diener der Ungerechtigkeit oder Bosheit; vielmehr würde ein unsittliches Recht, selbst wenn das Gesetz es gestattete, nur Zeugniß für die Schlechtigkeit der Gesetze ablegen.

Ein langer und heftiger Streit ist ferner über das Princip des Naturrechts geführt worden, wodurch, wie man behauptete, alles Recht bestimmt werden müsse. Nun sollte dieser Grundsatz kein theoretischer seyn; denn es galt die Begründung einer praktischen Wissenschaft, wie man es nannte. Auch sollte derselbe kein Moralgesetz seyn, weil Recht und Moral über den Fuß gespannt waren. Nun trat eine bedeutende Verlegenheit hervor, einen Grundsatz zu finden, der nicht theoretisch wäre, also nichts über das Wesen des Rechts aussagte, und auch nicht moralisch, also kein unbedingtes Gebot für die Freyheit des Menschen festsetzte, dennoch aber ein Gebot für die Freyheit enthielte. Wie nun ein solches zwitterhaftes Gebiet des Rechtes erfunden worden war, also galt es den Versuch, einen ähnlichen weder bejahenden noch verneinenden und demnach nichtigen Satz zu erspähen. Und siehe, es gelang. Die Ausgeburt der sogenannten juridischen Vernunft stand da in folgender Gestalt: du sollst deinen äußern Freyheitsgebrauch so einrichten, daß er mit der Freyheit aller ver-

einbar ist *). Zwar nahm dieser Proteus verschiedene Gestalten an, wie denn überhaupt das in sich Nichtige unter den mannichfaltigsten Formen sich zu verbergen trachtet; jedoch kann man ihn in der so eben beschriebenen am hellsten durchschauen. Soll durch diesen Grundsatz, wie man verlangte, das Recht sowohl subjectiv als auch objectiv bestimmt seyn, so muß er das Wesen des Rechts überhaupt bestimmen, also von der Natur eines Seyns reden, und dessen Nothwendigkeit darstellen. Damit ist er ein theoretischer Grundsatz der Erkenntniß. Soll er eine gewisse Handlungsweise als in der Vernunft des freyen Wesens gegründet aussprechen, und damit Gebot für Handlungen werden, so ist er ein sittliches Gebot, welchem Niemand, ohne unsittlich zu seyn, sich entziehen kann. Denn ein Gebiet der Nichtsittlichkeit im Gebiete der Sittlichkeit, welches doch sittlich seyn soll, kann es ohne Widersinnigkeit nicht geben. Und wenn nun jemand so unbescheiden ist zu fragen, wie denn die freyen Handlungen beschaffen seyn müssen, um mit der Freyheit aller vereinbar zu seyn, so müssen die Freunde dieses Grundsatzes zuerst festsetzen, worin die allgemeine Freyheit bestehe. Denn daß sie durch Gesetze nicht erst entstehe, sondern von der Natur gesetzt sey, werden sie wohl selbst anerkennen. Nun kann sie aber nur entweder nach ihrer Meinung in unbeschränkter Willkühr liegen, welche alle Freyheit aufhebt, wie sie nicht minder zugestehen, oder in der Nothwendigkeit der Freyheit und der aus ihrem Wesen mit Unbedingtheit hervorgehenden Handlungen; und dies sind rein sittliche Handlungen. Also kommen wir wieder zurück auf dasjenige, was sie wie Schlangen und Skorpionen meiden, auf Gerechtigkeit und Treue in Befolgung sittlicher Gebote. Oder betrachtet es auf andre Weise. Ist in je-

*) Zum Beweise der Richtigkeit unserer Behauptung kann jedes Lehrbuch der kantischen Schule dienen; der Literatur wegen s. Bauers N. R. §. 37 — 40.

des Menschen Herz jenes Gebot geschrieben, so muß er jene allgemeine Freyheit kennen, um es befolgen zu können. Die Erfahrung lehrt es nicht; denn ihr Kreis umfaßt nur einen kleinen Theil der Menschheit. Damit nun dieses Gebot nicht unausführbar erscheine, wird erfordert, daß jene Freyheit durch die Vernunft jeder einzelnen Person erkannt werden könne. Nun ist dies aber nicht möglich durch das Zufällige, also Unbestimmte und nicht Allgemeine, sondern nur durch das Nothwendige und völlig Bestimmte. Und dieses wird doch nichts anders seyn als die nothwendige Natur der Vernunft in den Geboten der Pflicht. Wiederum also ist Rechtlichkeit und Recht nur durch die nothwendige Forderung der Vernunft in ihrem Zeitleben möglich. Wie könnte auch sonst jeder andre verpflichtet seyn, unsre rechtmäßige Forderung anzuerkennen, und derselben nicht zu widerstreben, was doch jene rein rechtlichen Männer mit ziemlicher Verwunderung eingestehen. Denn wofern unser Recht nicht in demjenigen gegründet ist, wozu alle sich verpflichtet erkennen müssen, wird doch niemand sie zur Achtung unseres Anspruchs bewegen können.

Demnach kann dem Rechte kein anderes Princip zur Richtschnur dienen als die Idee der Gerechtigkeit, welche eins ist mit der Nothwendigkeit der Vernunft und Freyheit, wie sie ihr Wesen aus sich selbst in der Zeit entfaltet.

Gebahnt scheint nun durch die Erörterung des Rechtes der Uebergang zur Untersuchung der Frage, worin es überhaupt begründet sey.

Auch hier kommt uns eine allgemeine Stimme entgegen, deren Rufe folgend wir den Grund alles Rechtes und aller Berechtigung entdecken können. Sie spricht, nur dem vernünftigen Wesen oder der Person kommen Rechte zu, und nur unter Menschen finde Recht und Gerechtigkeit statt. Wenn nun aber weiter gefragt wird, wie die Persönlichkeit des Menschen in der Vernunft gegründet sey,

und wie ihr allein, den Thieren und Steinen aber nicht Recht zukomme, so verstummt sie entweder oder bleibt hartnäckig bey der Versicherung, daß es also sey. Forschen wir also weiter nach, was die Vernunft seyn möge.

Sie wird beschrieben als ein Vermögen des Geistes, bald zu schließen, bald die Gründe und Anfänge aller Dinge zu erkennen, bald wieder das Uebersinnliche zu denken oder zu schauen, bald als Vermögen der Ideen, von welchen niemand eben zu sagen sich getraut, was sie doch seyen. Aus allem aber leuchtet doch soviel hervor, daß die Vernunft erkenne und zwar dasjenige allein, wovon nicht bloß trügliche Meinung, sondern gewisse Erkenntniß und Wissenschaft möglich ist. Nun aber wird eingestanden, dies könne nicht seyn das Erscheinende, bald so bald anders seyende, unter verschiedenen Gestalten wechselnde, sondern nur dasjenige, woran als an dem ewigen und sich selbst gleichen die Erscheinung geschehe. Unter allen Namen, welche diesem wahrhaft seyenden von jeher beygelegt worden, um es nach seinen verschiedenen Beziehungen zu bezeichnen, ist der allgemeinste und treffendste der Begriff des Seyns. Also würde Vernunft seyn, die Erkenntniß des Seyns als des Grundes der Erscheinung. Ohne uns hier auf die Streitfrage einzulassen, ob denn aber die Vernunft das Seyn zu erkennen vermöge, bemerken wir nur dieses, daß eben die Möglichkeit dieser Frage die Gewißheit jener Erkenntniß voraussetzt, und nur daran Zweifel entstehen kann, wie solche Erkenntniß zu denken sey.

Doch daß mit dieser Erkenntniß die Frage nach dem Wesen der Vernunft nicht völlig oder vielmehr zum kleinsten Theile beantwortet sey, geht aus der Behauptung hervor, die Vernunft gebe Gesetze für alles menschliche Handeln und begründe dadurch das Leben der Menschen. Ja so groß ist die Meinung von diesen Gesetzen, ihrer Nothwendigkeit und Heiligkeit, daß von ihnen Ausnahme und Abweichung ohne Zerstörung menschlicher Natur für unmöglich geachtet wird. Die Vernunft, sagt man, gebe die

einzig allgemeinen und unauflöslichen Geſetze, ja ſie entlehne ſie nicht anderswoher, ſondern ſchöpfe aus eignem Urquell und drücke auf dieſelben das Siegel der höchſten Auctorität. Und wenn auch Frömmler und Skeptiker, Kenner und Nichtkenner wetteifernd ſtreiten, wer die menſchliche Vernunft am tiefſten herabſetzen könne; ſobald von den allgemeinen Geſetzen der Tugend, des Rechtes, ja ſogar des Wiſſens geredet wird, eilen alle ſich auf Vernunft zu berufen.

Laſſen wir beyden Parteyen dieſen Eckſtein alles ihres Behauptens zugleich aber alles entſtehenden Anſtoßes und Haders. Unſere nächſte Frage iſt dieſe. Wenn wir nach eurer allgemeinen Behauptung, daß die Vernunft die höchſte Geſetzgeberin ſey, euch richten müſſen, wie kann denn die Vernunft allgemeine, nothwendige und unauflösliche Geſetze geben, ohne das allgemeine, nothwendige, mit einem Worte das Seyn zu erkennen, und zwar um ſo vollkommener, je unverbrüchlicher ihre Geſetze ſeyn ſollen? Alles Geſetz, wie ihr ſelbſt geſtehen müſſet, iſt nur durch Nothwendigkeit Geſetz, ohne ſie geſetzloſe Willkühr. Giebt alſo die Vernunft Geſetze und zwar aus ſich ſelbſt, ſo ſaget ihr damit aus, daß ſie die Erkenntniß der Nothwendigkeit des Seyns in ſich ſelbſt beſitze. Noch mehr. Sie kann das Geſetz nicht ſchaffen, ſondern nur ausſprechen, wie es gegründet liegt in der Natur des Weſens, dem es Geſetz werden ſoll. Denn ſetzet, das Geſetz der Vernunft ſey aus ihr ſelbſt willkührlich hervorgegangen, ſo kann es weder alle umſchließen, noch für unverbrüchlich gelten. Es wird alſo des Geſetzes Gegentheil. Oder nehmet an, ohne Erkenntniß des Weſens der Dinge oder der Vernunft ſelbſt erwachſen jene Geſetze der Natur und der Freyheit, woher ſoll ihnen die Wahrheit und die allgemeine Geltung entſtehen? Wie ihr es alſo auch wendet, immer erſcheint euch wieder die Erkenntniß der Vernunft, ohne welche die Geſetze der Freyheit weder mit eurem Weſen noch mit der Allheit der Natur übereinſtimmen würden. Und daß ihr

damit euren eignen Behauptungen von einer allgemeinen Freyheit und Glückseligkeit, und von einem ungehinderten Leben der Menschheit, um euch das andre und größere gar nicht zu erwähnen, widerstreitet, werdet ihr selbst einsehen. Entweder also gebet auf euren Glauben an eine Tugend und Recht gebietende Vernunft, oder gestehet zu, daß sie nur durch Erkenntniß des Seyns, in welchem Unwandelbarkeit und Nothwendigkeit waltet, diese Würde besitze.

Wenn ich euch nun weiter frage, wie kommt solches Wissen, solche Einsicht in die Vernunft; was werdet ihr antworten? Ich will mit Euch annehmen, es könne auf zwey Wegen diese Erkenntniß der Vernunft zu Theil werden, entweder auf dem Wege der Erfahrung oder, was mehrere von euch halbträumend behaupten, durch angeborne Ideen. Ihr saget, dem Anscheine folgend, der Mensch erlange Erkenntniß durch Anschauung und Denken. Und wenn ihr unter Erkenntniß nur Ansicht, Kenntniß, nicht Einsicht und Erkenntniß der Natur und des Wesens der Dinge meinet, so möget ihr auf eure Weise Recht haben; nur daß ihr selbst eingestehen müsset, solche Meinung sey nichts weniger als Erkenntniß. Und nun nehmet hinzu, daß das Wesen nach eurer eignen Behauptung nirgends und niemals erscheine, sondern überall hinter der Erscheinung verborgen bleibe; wie soll denn in der Erscheinung das ewige Wesen des Wahren, des Guten, des Rechten und aller der Ideen, wodurch die Natur beherrscht wird, hervortreten? Ganz das ist eure eigne Rede, könne es nicht erscheinen. Aber wie? zum Theil? Woher entsteht Euch das Ganze und noch dazu das Bewußtseyn von der Allgemeinheit desselben? Wie gelanget ihr zum Wissen seines ewig bestehenden Wesens durch eure vorgebliche Erkenntniß im Fluge der Erscheinung? Wollet ihr also nicht reden, was alles Sinnes entblößt ist, so bekennet euer Unvermögen, mit dieser Erklärung auszureichen.

Aber ich besinne mich auf eure angebornen Ideen.

Zwar weiß ich nicht, ob ihr darunter abſtracte Begriffe oder Bilder des Seyenden, mehrere oder eines meinet; denn alles dieſes werfet ihr oft wie zum Scherze durch einander. Sind dieſe Ideen abſtracte Begriffe, ſo ſaget, woher die Gewalt und das Recht derſelben, euer Leben zu regieren? Kann auch ein Gedanke das Wirkliche bedingen? Oder ſelbſt dieſes zugegeben, ſo werdet ihr die Uebereinſtimmung dieſer Begriffe mit der Natur der Welt nur durch ein Wunder darthun können. Und wenn ihr die Ideen Bilder des Seyenden nennet, ſo ſetzet ihr damit wiederum die Erkenntniß des Urbildes voraus, ohne welche das Bild nicht Bild iſt. Und endlich führt euch die Behauptung, daß die Ideen angeboren ſind, auf widerſprechende Behauptungen, wie ihr es auch anfangen möget. Nehmet ihr an, was ihr doch thut, daß die Erkenntniß der Vernunft das überſinnliche, nicht in Zeit oder Raum eingeſchränkte, alſo das rein und an ſich ſeyende umfaſſe, und kann ſolche Erkenntniß auf keine Weiſe in der Zeit entſpringen, noch auch in angebornen Begriffen fertig in der Seele liegen; ſo bleibt nur dieſes übrig, daß der erkennende Geiſt Theil habe am Seyenden, daß mithin ſein Weſen ſey das Seyn; und nicht Seyn ſchlechthin, ſondern wiſſendes Seyn. In ſich ſelbſt wiſſend und ſeyend erkennet der Geiſt ſich ſelbſt und darin die Natur und Nothwendigkeit des Seyns überhaupt. Nicht gelehret worden iſt ſolches Wiſſen dem Geiſte. Nur durch Seyn kann das Seyn erkannt werden; denn das Nichtſeyende, Erſcheinende an und für ſich entbehret ſolcher Kenntniß und damit aller Erkenntniß. Die Vernunft demnach iſt ewig ſeyend und darum in ſich ſelbſt erkennend das was iſt, und nicht wird noch vergeht. Daß dieſes ſey das Nothwendige, iſt nicht nöthig darzuthun. Dieſes ihr eignes Weſen und damit das Weſen aller Dinge oder der Natur erkennend ſpricht ſie ſeine Natur aus in ewigen, unwandelbaren Geſetzen für Wiſſen und Leben. Mit Recht alſo ſaget ihr, und jeder mit euch, daß die Vernunft ſich

ſelbſt ihr Geſetz gebe, indem ſie es von keinem außer ihr empfängt, ſondern in ſich trägt als Geſetz der Welt. Darum nennen wir es das Geſetz der Freyheit oder die ausgeſprochene Nothwendigkeit des in ſich ſelbſt ſeyenden. Denn nicht iſt es ein Geſetz für oder über die Freyheit, als welche ſelbſt wieder von der Vernunft geſchieden werden müſſe. Auch kann man es nicht ein Geſetz für den Willen nennen, welcher ſelbſt wieder iſt Vernunft. Sondern das Geſetz der Freyheit iſt die Vernunft ſelbſt, wie ſie ihr Weſen in Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit als nothwendig gegründet erkennt.

Hier nun werden viele einwerfen, die Freyheit ſey nicht Nothwendigkeit, ſondern eben durch die Möglichkeit von dem Geſetze der Vernunft abzuweichen frey. Allein da ein Weſen, welches ſeiner Natur zuwider ſeyn könnte, im ganzen Umkreiſe der Welt undenkbar iſt, weil es unmöglich wäre, ſo kann auch die Freyheit kein ſo widerſinniges Vermögen ſeyn, als jene meinen. Gewiß doch geben ſie zu, daß frey ſey derjenige, welcher vernünftig und alſo ſeiner Natur angemeſſen handle. Mithin geben ſie zu, daß dieſe Natur ein in ſich gegründetes Weſen und damit eine Nothwendigkeit beſitze, welcher das freye Weſen ſelbſt in den ſchrecklichſten Abweichungen noch treu bleiben müſſe. Dieſe Natur der Freyheit oder Vernunft kann aber doch in nichts anderem beſtehen, als in dem Seyn in ſich ſelbſt und in der Selbſtmacht, ſeiner Natur gemäß handeln zu können. Soll aber dieſes nicht ein leeres Wort ſeyn, ſo muß die Natur dieſes ſelbſtſeyenden und ſelbſt handelnden Weſens in ſich beſtimmt ſeyn. Und wenn wir dieſe Beſtimmtheit in das wahre Seyn und in das Wiſſen davon ſetzen, ſo werden wir damit ausſagen, daß Freyheit ſey das Selbſtſeyn und das Selbſthandeln nach dem Wiſſen des Wahren, Guten und Schönen als der Natur des ſeyenden Weſens. Leugnen können wir damit nicht, was die Erfahrung zeigt, daß freye Weſen in dem Zeitleben im Körper oft ihr wahres Weſen verkennend oder nur

unvollkommen erkennend abweichen von der ewigen Natur der Freyheit; aber eben dieſe Abweichung iſt nur durch urſprüngliches Wiſſen und durch urſprüngliche Kraft möglich, welche in der zeitlichen Entwickelung des eignen Bewußtſeyns durch Verbildung und durch Schuld auf Trug und Irrthum hingeleitet werden kann. Jedoch ſelbſt in dieſen Eklipſen von der Bahn der Natur herrſcht das Geſetz der Nothwendigkeit. Denn nur dadurch, daß er den Irrthum für wahr hält, kann ihn der Menſch ergreifen und verfolgen.

Was nun die Perſönlichkeit des Menſchen betrifft, ſo wird allgemein anerkannt, ſie ſey nur durch Freyheit möglich; und leicht wird es ſeyn, aus dem vorhergehenden dieſen Begriff zu entwickeln. Perſon iſt nur das Selbſtſeyende, in ſeinem Weſen von keinem andern abhängige, welches den Grund ſeiner Handlungen in ſich ſelbſt trägt. Darin iſt dies geſetzt, daß nur mit Vernunft und Freyheit, als dem wahren Seyn und Wiſſen, Perſönlichkeit verbunden ſeyn könne. Jedoch iſt damit der Begriff der Perſönlichkeit nach allen Seiten hin noch nicht erſchöpft; denn in demſelben liegt zugleich ein Verhältniß zu den in Raum und Zeit erſcheinenden Dingen, welches ſeiner Tiefe und ſeines Reichthums wegen weiter unten erwogen werden muß.

Zuſammenfaſſend nun, was über die Vernunft als die Geſetzgeberin für das Wiſſen und Leben des Menſchen geſagt worden, erkennen wir dieſes, daß Freyheit und Wille nicht Glieder und Theile der Vernunft ſind, ſondern ſelbſt die Vernunft als das ſeyende, in ſich und aus ſich mit Wiſſen und Einheit wirkende, die wiſſende Kraft oder der Wille. Denn je nachdem dieſes eine Weſen der Vernunft in andern Beziehungen betrachtet wird, muß es die Freyheit und der Wille genannt werden. — Aber die Vernunft ſelbſt, dies räthſelhafte Weſen, was iſt ſie anders als eine Kraft des Geiſtes? So hören wir viele ſprechen. Um ihnen zu antworten laſſet uns auf ihre Meinung eingehen. Ihr kennet alſo wohl noch andere Kräfte und Vermögen des

Geiſtes außer und neben der Vernunft, werden wir fragen. Und ehe wir noch geendet, da übertäubt uns ein ſchwirrender Haufe von Wörtern, welche alle Kräfte des Geiſtes bedeuten ſollen. Ohne nun durch ihre Herrechnung ermüden zu wollen, fragen wir nur, ob denn jedes Dinges Kraft eine ſeyn müſſe, oder viele. Wenn viele, dann muß doch wieder eine Kraft zur Lenkung und Vereinigung der Menge da ſeyn, damit die eine Natur des kraftreichen Dinges nicht verletzt werde, oder wohl gar untergehe im Streit der Kräfte. Denn ſtreiten müſſen ſie doch und aneinander ſich reiben, wenn ſie viele und verſchiedene ſind. Und jene eine Kraft wird doch ſelbſt wieder in allen andern wirkſam ſeyn müſſen, um ſie zu beherrſchen und zu lenken; denn verſchieden an Art können die vielen von der einen nicht ſeyn, weil ſonſt Einwirkung nicht denkbar iſt. Aber ſo würde aus der Menge der Kräfte wider unſern Willen nur eine unter mannichfaltigen Formen ihrer Aeußerung werden, was auch der Natur, ſo weit wir ſie kennen, angemeſſen iſt und vielleicht gar nothwendig. Auf der andern Seite iſt die Vernunft die Kraft des Geiſtes; und auch hier erhebt ſich ein neuer Zweifel, ob denn dasjenige, welches die Kraft habe, ohne Kraft ſey oder kräftig in ſich ſelbſt. Iſt es das letztere, ſo wird ſeine Kraft, welche die Vernunft wiederum als eine andere Kraft in ſich hat oder beſitzt, entweder vernünftig ſeyn oder nicht vernünftig. Das letztere nun iſt undenkbar, daß der Geiſt als Kraft vernunftlos ſey und doch Vernunft als Kraft beſitze. Denn ſeine Kraft, alſo auch ſein Weſen, iſt ja jene Vernunft, die der Geiſt beſitzen ſoll. Iſt aber der Geiſt vernünftig, ſo iſt leicht einzuſehen, daß er, wenn er die Vernunft als Kraft beſitzt, entweder zwey Vernünfte hat, oder ſelbſt iſt Vernunft. Daraus ergiebt ſich, daß der Geiſt in ſich nur Geiſt iſt durch Vernunft, und daß Vernunft nicht inwohne dem Geiſte gleich einem Hauſe, ſondern ſelbſt ſey der Geiſt. Jene Ausdrücke alſo von haben und beſitzen der Kräfte müſſen gänzlich verworfen, und es muß,

anerkannt werden, daß Vernunft nicht Kraft des Geistes, sondern der Geist selbst ist Vernunft, Freyheit und Kraft zu handeln, da er das Seyende ist.

Hieraus wird nun einleuchten, daß die Vernunft, als ein Vermögen in der Seele weder dem Geiste noch dem Herzen Gesetze gebe, welche diese gehorsam empfangen, sondern daß die Vernunft oder der Geist selbst das Gesetz empfange, wie er es als gegründet in der Nothwendigkeit seines Wesens anerkennt. Nicht ist also das Gesetz ein dem Geiste entweder durch sich oder von außen auferlegter Zwang, sondern es ist die nothwendige Natur des freyen Geistes, worin er sein Leben und Wesen als gegründet erkennt und begreift. Und kann es anders seyn, wenn in der Welt der Natur und der Freyheit Gesetze gelten sollen nicht Willkühr? Auch hier also zeigt sich uns wieder jene ewige Natur des Gesetzes, welches, eine Tochter der Nothwendigkeit, ohne Willkühr herrschet und waltet mit Nothwendigkeit.

Von selbst werden wir also geführt zu dem Begriffe der Kraft und Gewalt, welche in der Untersuchung des Rechtes so wichtig ist. Kraft und Gewalt sind nur in dem Seyn als dem einzigen lebenden, und alles Nichtseyn und alle Erscheinung ist gegen das Seyn kraftlos und ohne Macht. Nicht aber ist blinde Gewalt ohne Einsicht und Maaß die Gewalt der Vernunft und Freyheit; sondern ihre unwiderstehliche Macht ist die Kraft der Freyheit, welche sich selbst als seyend und als lebend im Wissen des Wahren und Guten, als in ihrem Wesen erkennt. Für jetzt jedoch brechen wir ab von dieser Entwickelung, um sie später bei dem Verhältnisse der Person zu den Sachen wieder aufzunehmen.

Nach diesen Vorbereitungen wird es nun möglich seyn, die Hauptaufgabe zu lösen, wie das Recht des Menschen in seiner Persönlichkeit liege.

Erwiesen haben wir, daß der Mensch Person sey, da er vernünftig ist und wissend von dem was ist, und weil

Das zeitliche Leben iſt ein hohes Gut; aber leicht und willig giebt es der Menſch auf für ſein heiliges Recht. Nur die Feigheit kann das Leben dem Rechte vorziehen. Um väterliches Recht, um Freyheit des Leibes, um freye Entfaltung des geiſtigen Lebens, als um die höchſten Menſchenrechte ſtreitend gingen zu allen Zeiten Tauſende muthig in den Kampf; und für das wohlerkannte Recht ſtreitend zu fallen galt von jeher unter allen Nationen für den edelſten Tod. Das Recht der Nothwehr iſt ein unbeſtrittenes Recht. Und wie auch der Kampf ſich entſcheiden mag, fallen wird jeder lieber, als ſein Recht aufopfern. — Gewalt alſo wohnet dem Rechte bey als ſeine Beſchützerin; aber nicht blinde oder unſittlich gemisbrauchte Gewalt.

Gleiche Gewalt aber als der Menſch übet auch die Natur, zwar oft dem Menſchen unerkannt und unbegreiflich, aber dennoch nicht blind noch rechtlos. Wie auch könnte Recht und Gerechtigkeit beſtehen, ſtimmte nicht die Gewalt der Natur mit der Kraft des Menſchen zuſammen, hätte nicht die Gottheit die Natur dem Menſchen durch gleiches Geſetz verſchwiſtert.

Recht alſo iſt gegründet in der Perſönlichkeit des Menſchen, in ſeiner ſittlichen Natur, wie wir bisher hoffen erwieſen zu haben. Gerechtigkeit iſt des Rechtes Grund, und ſeine Macht und Gewalt iſt die der Gerechtigkeit. Keineswegs alſo erkennen wir ein Recht unabhängig von der Sittlichkeit, indem wir gezeigt haben, daß jedes unſittlich genannte Recht, wenn es wirklich war, entweder für nothwendig; alſo für ſittlich und gerecht gehalten worden, oder daß es ein Gebot der Willkühr, alſo kein Recht geweſen, und folglich früher oder ſpäter als Unrecht erkannt werden müſſe.

Die Natur des Rechtes überhaupt und ſeine Begründung in der Perſönlichkeit der Vernunft haben wir bisher durchforſcht; aber noch iſt eine Unterſuchung übrig, welche den meiſten unbedeutend, vielleicht gar überflüſſig ſcheint, die Erforſchung des Rechtes auf Sachen.

Für überflüſſig haben, wie es ſcheint, faſt alle dieſe Unterſuchung angeſehen, wie man theils aus dem bedeutungsvollen Schweigen der Lehrbücher darüber, theils aus der Beruhigung bei der einfachen Berufung auf den Beſitz ſolcher Rechte ſchließen muß. Wichtig aber erſcheint uns dieſe Unterſuchung nicht bloß an ſich, ſondern auch beſonders für die Sphäre der Rechte, wie ſie es nennen. Denn ſtatt feſter Beſtimmungen darüber findet ſich überall die Behauptung, unbeſchränkt ſey eines jeglichen Recht. Wenn wir nun aber darin auf höhere Grundſätze des Seyns überhaupt uns berufen müſſen, ſo werden viele beſonders unter den Rechtsgelehrten meinen, dies geſchehe nur aus der bekannten Liebe der Philoſophen zur Spitzfindigkeit, wie ſie auch die Gründlichkeit zu nennen belieben.

Uralt iſt die Frage nach dem Verhältniſſe des Seyns zur Erſcheinung, aber noch iſt ſie nicht gelöſt. Man kann ſie in zwey andere theilen: warum überhaupt erſcheint das Seyn, oder warum hat es ein Nichtſeyn in ſich, wie doch die Erſcheinung in Beziehung auf das Seyn genannt werden muß. Und zweytens: dieſes Verhältniß geſetzt, wie verhalten ſich Seyn und Erſcheinung zu einander? Auf die erſtere dieſer Fragen zu antworten, hat bis jetzt noch niemand gewagt außer etwa mit der bloßen Verſicherung, ſolches ſey die Nothwendigkeit des Seyns; welches auch wir glauben, ohne damit einzuſehen oder zu begreifen, was jene ſagen. Die andere Frage dagegen hat an jedem ſelbſtdenkenden Forſcher einen Ritter gefunden, der ſeine Kraft (doch uns ſcheint bisher ohne große Befriedigung) daran erprobte. Nur iſt es hier nicht der Ort, von den Verſuchen der größten Geiſter, dieſe Aufgabe zu löſen, ausführlicher zu ſprechen, zumal dieſes die Geſchichte der Philoſophie erzählt. Nur in den Gränzen, welche das Problem des Rechtes uns geſteckt, wollen wir uns halten. Bisher erkannten wir, das Seyn im Gegenſatze der räumlichen und zeitlichen Erſcheinung ſey das ewig ſich ſelbſt gleiche, deſſen Natur in urſprünglichem Wiſſen des Wahren, Gu-

ten und Schönen und in der einwohnenden Urkraft da zu seyn besteht. Damit war uns das Seyn das, was wir die Vernunft, die Freyheit, den Willen oder zusammenfassend den Geist nennen mußten. Ohne nun eine Ableitung der Erscheinung aus dem Seyn zu unternehmen, erkennen wir nur dieses als nothwendig an, zu setzen, daß außer dem Seyenden nichts sey noch bestehe oder wirke, und alles Erscheinende und Wechselnde nur durch das Seyn da sey. Mithin erkennen wir, daß überall in der Welt der Erscheinungen ohne Ausnahme erscheine das Seyn, und daß auch das kleinste nicht wäre ohne den inwohnenden Grund des Seyenden. Wir können also nicht umhin, überall dieselbe Kraft, dieselbe Weisheit, Güte und Kunst des höchsten Geistes in dem Leben der Natur, wie in dem eigenen Geiste anzuerkennen, und in den Werken den Vater und Schöpfer der Geister und der Natur, Gott, zu schauen und anzubeten. Mit dieser Erkenntniß enthüllet sich uns das Antlitz der Natur, auf welchem Züge des göttlichen Geistes erkennbar genug für ähnliche Geister geschrieben stehen. Was nun auch die Materie der Körper seyn möge, und wie unbegreiflich auch in ihrer Gestaltung und Bewegung der göttliche Geist wirke; dennoch wird in ihnen nicht minder als in dem menschlichen Geiste ein und derselbe Hauch des Lebens von den tiefsten Anfängen bis hinauf zur höchsten Vollendung wehend geahnet und erkannt werden.

Allein damit ist dieses nicht gesagt, als sey nun Mensch, Thier und Stein, das Höchste dem Niedrigsten gleich gesetzt; sondern nur dieses kann damit bestimmt seyn, daß der Geist sey Herr der Natur, wie der höchste Geist durch sein Wesen ist Geber und Regierer alles Lebens nach Weisheit und Güte. Nur da also, wo in Wissen und Kraft selbstständig hervortritt der Geist, da ist Person, wo Selbstständigkeit in dem sinnlichen Seyn nicht erscheint, da ist Sache, die das Gesetz ihres Bestehens und Wirkens zwar in sich hat, aber ohne Wissen und Bewußtseyn, und

deshalb gelenket wird nach Willen und Rath des göttlichen Geistes.

Der Geist des Menschen erscheinend in der Körperwelt ist den Gesetzen derselben, nach und nach sich zum höhern Leben seines Wesens zu entfalten, unterworfen. Da seine Natur als das Seyn zu unabläſſigem Wirken bestimmt ist, jedoch zugleich den Bedürfnissen des Körperlebens genügen muß, so ist ihm damit ein zwiefaches Verhältniß zur Erscheinungswelt gegeben. Einmal gewinnt das Wissen und Können des Geistes durch die Umgebungen der Sinnenwelt die mannichfaltigsten aber jedesmal durchaus bestimmten Richtungen, in denen derselbe forschend und bildend sich äußert. Zweytens aber richtet sich auf einen engeren Kreis das Bedürfniß des Sinnenlebens. Beyde Verhältnisse zur Körperwelt sind nothwendige Aeußerungen seines freyen Wesens, und greifen auf das mannichfaltigste in einander ein, und während das erstere ihn an andre Geister zur Knüpfung des Bandes der Geselligkeit fesselt, dränget das andre auf ausschließenden Erwerb und Besitz. Auf beyden Verhältnissen demnach beruhet das Recht des Menschen auf Dinge oder Sachen. Allein so wie die Verschiedenheit der geistigen Lebensäußerungen nach Anlagen und Verhältnissen unendlich ist, ja selbst die unmittelbaren Bedürfnisse des Lebens in keine bestimmte Gattung oder Zahl sich einschließen lassen; so ist auch das Recht des Menschen auf Dinge ein unbestimmtes, aber damit noch kein unbegrenztes. Denn da ein jeder weder alle Arten des Wissens und Könnens umfassen, noch ein jeder alles genießen und für sich gebrauchen kann, so kann auch nicht jedem auf alles mögliche ein Recht von Natur zustehen. Nur so weit das aus seiner Lage nothwendig hervorgehende und durch Vernunft erkennbare Bedürfniß reicht, so weit erstreckt sich sein Recht.

Dadurch ist aber noch nicht bestimmt worden, worauf dieses Recht gehe, ob auf Gebrauch oder Besitz. Jedoch

ſcheint darauf nicht ohne Grund die Antwort zu paſſen, daß der Gebrauch des fremden unrecht und nur der Gebrauch des eigenen Beſitzes recht ſey. Ferner iſt noch unbeſtimmt, mit welchem Rechte der Menſch die Sachen oder Dinge gebrauche. Denn daß das Bedürfniß allein weder ein objectivgültiger Maaßſtab, noch ein tüchtiger Rechtsgrund ſeyn könne, erhellet aus der völligen Unbeſtimmtheit dieſes Rechtes. Auch dieſes ſcheint ſich aus der Natur der Dinge als des erſcheinenden Seyns zu erklären. Denn da die ſinnlichen Dinge nichts ſind an ſich, ſondern nur durch das in ihnen ſeyende, ſo können ſie auch kein ſelbſtſtändiges Seyn haben, ſondern nur durch die Vereinigung mit dem Vernünftigen, oder durch Unterwerfung unter die Einſicht und Kraft deſſelben etwas beſtimmtes werden. Damit iſt aber zugleich dem beherrſchenden Menſchen die Pflicht auferlegt, anerkennend das in ihnen ſeyende nicht wider oder gegen Vernunftbedürfniß oder nach einſichtsloſer Willkühr dieſelben zu misbrauchen oder zu verderben. Und in der That kann keinem Herrn mit dem Beſitze das Recht geworden ſeyn, unvernünftig und muthwillig ſeine Habe zu vernichten, ſelbſt wenn kein bürgerliches Geſetz ſolchen Frevel zu ahnden vermag.

Was nun den Beſitz der Sachen und das Eigenthum betrifft, ſo iſt zwar dieſes gewiß, daß der Menſch eines gewiſſen Eigenthums bedürfe, und daß ein ſolches jedesmal ein beſtimmtes ſeyn müſſe nach den Verhältniſſen ſeiner geiſtigen und körperlichen Anlagen und des Ortes und der Umſtände, unter welchen er leben und wirken muß. Allein welches die Dinge ſeyn, die das Eigenthum bilden, und mit welchem Rechte er dazu gelange, iſt damit keineswegs klar. Denn für angeboren wird doch niemand das Eigenthum der Dinge halten, welche der präſumirte Beſitzer weder gebrauchen noch beſitzen kann, ſo lange er ſeiner ſelbſt nicht mächtig geworden. Oder wollte man annehmen, was einige behaupten, die Natur habe allen Menſchen eine

gleiche Sphäre der Freyheit angewiesen *), so fragt sich mit Recht, wie es möglich gewesen, die Einsetzung der Natur, von deren Gesetzen jene Männer doch keine Ausnahme gestatten können, so völlig aufzuheben und zu verkehren, daß auch nicht ein Mensch gleiche Sphäre des Eigenthums und der freyen Wahl mit allen übrigen besitzt. Ja noch unwahrscheinlicher wird jene Behauptung eines ursprünglichen Eigenthums durch die Einsicht, daß die Verschiedenheit der Menschen in jeder andern Hinsicht vollkommen unermeßlich ist, folglich auch in Hinsicht der Eigenthumsbesitzung gewiß nicht Gleichheit gewesen seyn kann.

So entspringt denn aus der Undenkbarkeit eines ursprünglichen Rechtes auf bestimmtes Eigenthum die einzig mögliche Weise zum Besitze von Dingen zu gelangen; und nicht liegt hier ein Unterschied der ersten Ergreifung des Besitzes von der rechtlichen Erwerbung unter besitzenden Menschen. Sein war, was der Mensch aus dem Gebiete der zeitlichen Dinge zur Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse als tauglich ergriff, und worauf er durch kunstreichen Gebrauch nach vernünftiger Einsicht das Siegel des Besitzes eindrückte. Aber keinesweges konnte für gerechtes Eigenthum gelten, was er, seiner habsüchtigen Gier nur durch die Ohnmacht Schranken setzend, für sein erklärte. Nicht also die Besitznahme allein begründete sein Recht. Und anders ist es auch nicht, wo Eigenthum unter Menschen erworben wird. Ureigenthümlich besitzt der Mensch seine Kraft und die Kunst ihres Gebrauches. In diesen liegt sein Werth und seine Geltung. Soll er durch Anwendung der eigenthümlichen Kunst Dinge erwerben, so müssen sie Güter seyn für ihn und andere; und nicht minder werden sie als solche im Werthe stehen, als die Aeußerungen seiner Kraft.

Durch diese Untersuchung nun werden wir in das

*) Bauers NR. § 37.

Gebiet der Güter geführt, worin die Begriffe des Werthes und ſeiner Schätzung, ſowie der Ausgleichung der Werthe verſchiedener Dinge die vorzüglichſten Gegenſtände unſrer Aufmerkſamkeit werden. Daß die Dinge an und für ſich in keinem beſtimmten Verhältniſſe zum vernünftigen Leben des Menſchen ſtehen, mithin auch nicht an ſich Güter für ihn ſeyn können, lehrt die Erfahrung. Eben dieſelbe lehrt, daß ſie es nur werden, wiefern der Menſch ſich ihrer bedient zur Erhaltung, Bildung und Beförderung des in ihm waltenden Lebens. Und wo er in denſelben erkennet Kräfte und Mittel zur Erreichung des durch ſeine Natur geſetzten Zweckes, als freyes vernünftiges Weſen da zu ſeyn, da gewinnen ſie Intereſſe für ihn, und werden in dem Maaße für ihn gut oder brauchbar, als ſie entweder ihrer Natur, oder der Kunſt und Einſicht nach, womit er ſich ihrer bedient, das perſönliche Leben befördern. Daraus ergiebt ſich der Begriff des relativen Werthes der Dinge, welcher gemeſſen wird an dem abſoluten Werthe der Vernunft und Freyheit; daraus entſteht Werthſchätzung der Dinge durch den beſtimmenden Menſchen. Nun iſt aber in dieſer Beziehung der Dinge zum individuellen Leben der Perſon kein allgemeiner Maaßſtab der Schätzung gegeben, ſondern es gelten die Dinge einem jeglichen nach ſeinem Bedürfniß und ſeiner Gewöhnung. Sollten nun Dinge als Eigenthum erworben werden, ſo würde eine Ausgleichung des Werthes derſelben und der verdienenden Thätigkeit der Perſon unmöglich werden, läge nicht zugleich in dieſem ausſchließlich individuellen Maaßſtabe der Schätzung ein objectives Moment der Werthgebung. Iſt auch der Kreis des Lebens nur individuell und damit der Werth der Güter, ſo hat doch die Natur in gleichen Verhältniſſen des Wohnſitzes, des Klima's, der Lebensweiſe und ſonſt noch auf vielfache Weiſe den zuſammen lebenden Menſchen gleiche Bedürfniſſe und in ihnen den bis auf wenige Schwankungen gleichen Maaßſtab für Schätzung der Güter gegeben. Dazu fügte ſie die Gewohnheit und die Sitte,

welche aus jenen Verhältniſſen zur äußern Natur hervorgehen, und das geſellige Leben beherrſchen. So vermittelte ſie für das abſolut unbeſtimmte die Möglichkeit allgemeiner Beſtimmung, indem ſie die Natur der Dinge mit Bedürfniß und Sitte aufs innigſte verſchmolz. Nicht minder erwuchs aus ſolchen Verhältniſſen die Möglichkeit der Ausgleichung verſchiedener Werthe, oder der Preis der Güter, indem ſie bey der Erwerbung, worauf allein wir hier Rückſicht nehmen, mit der kunſtreichen Thätigkeit des Menſchen oder der Arbeit ausgeglichen wurden. So viel die Kunſt und Anſtrengung des Menſchen durch geſchickte Veredlung der Güter zur Beförderung des Lebens beytrug, ſo hoch wurde der Werth der Thätigkeit angeſchlagen und durch gleichen Werth der Güter aufgewogen. Auf ſolche Weiſe erwuchs in der Arbeit und Kunſt ein Gut, und damit ein neuer Maaßſtab der Güter nach dem Bedürfniß und der Sitte derjenigen, unter welchen ſie geübt ward. Noch giebt es außer den hier erwähnten andre und künſtlichere Maaße der Güter in der höher vervollkommneten Geſelligkeit der Menſchen, deren Betrachtung wir der Oekonomie der Staaten überlaſſen müſſen. Nur dieſes war unſere Abſicht zu zeigen, daß allein durch thätige Kunſt und Kraft Güter erworben werden, und daß der Maaßſtab des Bedürfniſſes und der Sitte das Maaß der gerechten Ausgleichung und damit das Recht des Eigenthums und ſeiner Erwerbung begründet *).

Haben wir in der bisher geführten Unterſuchung nicht geirrt, ſo erſcheint das Recht oder der Anſpruch des Menſchen auf Sachen und deren Eigenthum gegründet in dem Maaße ſeiner freyen Thätigkeit in Kunſt und Kraft, durch deren Werth für andre gleicher Werth an Gütern gerecht erworben wird. Und nicht weiter wird ſein Recht ſich erſtrecken, als wieweit er rechtmäßig Güter erworben. Das

*) Hoffentlich wird dieſer Darſtellung kein Einwand aus dem Begriffe der Schenkung entſtehen, welche hier in keine Betrachtung kommen kann.

Eigenthum ſeiner Kunſt iſt die Grenze ſeiner Rechte. Zu erwähnen jedoch, welches die Natur des Eigenthums ſey, daß es ausſchließend und vollkommen beſeſſen werde, und der Eigenthümer mit dem Seinigen ſchalten könne nach eigener Einſicht, ſcheint hier nicht nothwendig. Nur über die ſogenannte Sphäre der Willkühr im Eigenthume ſtehe hier noch eine Anmerkung. Soll unter Willkühr in Gebrauch des Eigenthumes verſtanden werden verſtändige und nach Einſicht frey geleitete Wahl, ſo liegt ſie allerdings im Begriffe des Erworbenen. Wollte aber jemand brutale Willkühr mit jener Freyheit der Wahl vermengen, ſo hüte er ſich, daß er nicht alles Recht in Unrecht verkehre. Das Geſetz erlaubt die Willkühr im Eigenthume deshalb, weil es ſelbſt die Freyheit nur durch Willkühr und Unrechtlichkeit beſchränken könnte; denn überall ſetzet es voraus auch bey unvollkommenem, verkehrtem Gebrauche des Eigenthumes vernünftige Gründe in der Abſicht des Beſitzers. Dann aber, wenn vernunftloſe Willkühr im Eigenthümer ſich zeigt, entzieht daſſelbe Geſetz nach Gerechtigkeit ihm den Misbrauch der Habe, und niemand findet darin Unrecht.

Unvermerkt haben uns dieſe Unterſuchungen über das Eigenthum und die Sachen in das Gebiet geleitet, in welchem als in dem ſeinigen und eigenthümlichen das Recht waltet, und der Wille des Geſetzes allein gelten ſoll. Denn die Sachen und deren Verhältniſſe zum Leben vernünftiger Perſonen ſind der Gegenſtand des Rechtes und aller Geſetzgebung. Und damit iſt erklärt, wie man das Rechtsgebiet das Gebiet der äußern Freyheit nennen konnte. Soll Gerechtigkeit im Leben der beſitzenden und erwerbenden Menſchen, als worin ſich am beſtimmteſten das menſchliche Treiben bewegt, herrſchen, ſo muß des Einzelnen willkührliche Schätzung der Güter dem vernünftig erkannten Willen des Geſetzes als des allgemein Rechten weichen; und Formen und Vorſchriften müſſen nach Sitte und geſetzlichem Ausſpruch für dasjenige geſetzt werden, was als an ſich unbeſtimmt durch des Einzelnen Einſicht und

Gesinnung gerecht nicht bestimmt werden kann. So scheint zwar das durch bestimmte Vorschriften ausgesprochene Recht ein willkührliches zu seyn; aber schon oben ist gezeigt worden, wie alles positive Recht seine Begründung hat in dem durch bestehende Verhältnisse des Volkes gesetzten Gerechten. Und dadurch wird wiederum bestätiget, was dort über das Verhältniß des positiven Rechtes zum Rechte der Natur gesagt würde.

Schon oben wurde der im Rechte gegründeten Gewalt gedacht, und es würde die Natur des Rechtes nur unvollkommen erklärt seyn, wofern nicht die Natur des in demselben gegebenen Zwanges genauer erörtert würde. Denn Zwangsrechte allein sollen ja nur den Namen der Rechte verdienen. So sehr man nun aber auch hielt auf diese Bestimmung, so unterließen die Rechtslehrer dennoch, das Wesen des rechtlichen Zwanges zu erforschen, indem sie denselben als das einzige Mittel, das Recht zu schützen und zu erhalten, betrachteten, und wegen der Nothwendigkeit für erlaubt erklärten. Dabey begegnete ihnen oft, was allen begegnen muß, welche das Recht von der Sittlichkeit losreißen, daß unter den Händen sich das klärste Recht zum Unrecht verkehrte, und man entweder ein unsittliches Recht ersann, oder wenn dies vermieden werden sollte, über die Unvollkommenheit menschlicher Dinge geklagt wurde, in welchen das Gute mit dem Bösen gemischt sey. Und wunderliche Theorien erdachten sie, um der Frage zu begegnen, warum der Mensch sich zwingen lassen solle, damit er jenem gewaltsamen Rechte nicht widerstehe. Sie erfanden Zwangspflichten, Verträge über die Abbüßung der Rechtsverletzungen und andre Wunder mehr, durch welche sie, weil die sittliche Seite des rechtlichen Zwanges übersehen wurde, nichts erklärten.

Ist das Recht des Menschen, wie wir erwiesen, in seiner Vernunft gegründet, und die Nothwendigkeit ihrer Natur sein Recht, so ist in ihr zugleich die Nothwendigkeit des Zwanges gegen Unrecht gegeben. Nur das gerechte

ſoll ſeyn, weil es allein iſt, und Kraft zu ſeyn in ſich beſitzt. Darum übt es Gewalt gegen alles, was dieſes nothwendige Seyn der Vernunft unwiſſend oder wiſſend beeinträchtiget. Nun kann aber die Vernunft nicht ſelbſt der Vernunft widerſtreben, noch ihrem Rechte entgegen treten, weil ſonſt weder Recht noch rechtlicher Zwang möglich wäre. Gewalt alſo des Rechtes iſt nicht gegen Vernunft ſondern nur gegen ſinnliche Natur desjenigen, was an ſich nicht iſt, gerichtet. Soll das Erſcheinende dem Seyn dienen, ſo muß es der Gewalt der Vernunft gehorchen, und nie kann Vernunft ſich beugen unter die Naturkraft des nichtwiſſenden Dinges oder die Willkühr des vernunftloſen Thieres. Mit der Naturkraft ringet der Menſch, bis er entweder das Geheimniß ihr abgelauſcht, wodurch er ſie bezwingt, oder unter ihrer Gewalt erliegt. Aber ſelbſt erliegend erleidet er kein Unrecht, ſo wie er als Herr derſelben nicht Unrecht verübt. Erkennet der Menſch in dem Reiche der Naturkräfte das Walten des Weltgeiſtes, ſo verehrt er im Siege ſowie im Unterliegen in ihnen den Willen der ewigen Gerechtigkeit, deren Wege er nicht verſteht, deren Geſetz aber auch der Sieger nicht brechen darf, ohne der Nemeſis zu verfallen. Ein rechtlicher Zwang, wie wir ihn hier betrachten, findet in dem Verhältniſſe des Menſchen zur Natur nicht ſtatt. Und wenn jener Barbar das widerſtrebende Meer mit Peitſchenhieben züchtigte, ſo übte er nicht gerechten Zwang gegen den Beleidiger ſondern Frevel an der Natur und Vernunft. Mit dem Thiere ringet der Menſch, bis er es bezwungen und ſeinem Dienſte unterthänig gemacht. Aber einen rechtlichen Zwang kann er auch hier nicht üben; denn Rechte kann der nicht verletzen, welcher ſie nicht kennt, noch das Maaß der Gerechtigkeit.

Es bleibet alſo nur der Menſch, gegen welchen Zwang mit Rechte geübt wird, weil er erkennend Recht und Gerechtigkeit mit Freyheit das Geſetz verletzen kann, und darum leiden muß, was ſeine Vernunft für gerecht anerkennt.

Denn einmal weiß er, daß nichts iſt außer dem vernünftigen Seyn, und darum mit Nothwendigkeit Vernunft dem nicht Vernünftigen abwehrend entgegentritt, nicht um ſich zu erhalten; denn ſie kann nicht vernichtet werden, ſondern aus Nothwendigkeit der Natur, ihrem Geſetze gemäß da zu ſeyn. Und ſodann lehret ihn daſſelbe Wiſſen, daß nach dem Werthe ſeiner Thaten ſein Beſitz und der Kreis ſeiner freyen Thätigkeit abgewogen werde. Soll alſo rechtlicher Zwang geübt werden, ſo kann es nur unter Weſen geſchehen, welche des Rechtes kundig und fähig, aus Freyheit Recht und Unrecht zu thun vermögen.

Damit wir aber in der Unterſuchung nicht geſondertes vermengen, müſſen wir die verſchiedenen Arten des rechtlichen Zwanges unterſcheiden. Nun iſt der Zwang entweder die Gewalt, womit der Berechtigte ſich ſeines rechtmäßig erworbenen Eigenthums zu bemächtigen trachtet, oder er iſt gewaltſamer Widerſtand gegen widerrechtliche Beeinträchtigung ſeines Beſitzes, oder endlich Gewalt gegen begangene Verletzung des Rechtes, welchen letzteren Zwang wir Strafe nennen. Daraus ergiebt ſich dieſes, daß rechtliche Gewalt nur gegen Menſchen gerichtet werden könne, welche dem erkannten Rechte nicht widerſtehen ſollen. Denn die Natur widerſtrebt dem Rechte nicht, ſondern nur der Kraft des Menſchen; darum leidet ſie weder Gewalt noch Zwang des Rechtes. Wo aber unter Menſchen Recht auf Eigenthum erworben wird, da tritt mit dem Beſitze die Gewalt des Herrn über das Seine hervor, und richtet ſich gegen ungerechte Willkühr, die ihn in ſeinem Rechte verhindert. Darum nennen wir das Recht auf erworbenes Eigenthum ein Zwangsrecht; denn mit Recht ergreifet der Beſitzer das Seine, um es nach eigner Einſicht zu gebrauchen. Mit gleichem Rechte widerſtehet er jeder Störung ſeines Rechtes durch Angriff oder Drohung. Und wie weit die vernunftwidrige Gewalt gegen ihn vordringt, ſo weit vertheidiget er mit rechtlicher Gewalt ſein Eigenthum. Denn da nichts zu ſeyn das Recht hat, als das Vernünf-

tige, so muß es das Unvernünftige nach Nothwendigkeit seines Wesens bezwingen und in die Schranken des Rechten zurückweisen. Daher gehet der Zwang des rechtlichen Widerstandes selbst bis zur Vernichtung des angreifenden Drängers. Er ist die Nothwehr der Vernunft gegen Unvernunft. Und wie das Recht absolut ist, so ist auch der Widerstand der Vernunft absolut. Endlich wird noch Zwang geübt gegen den Verletzer des Rechtes, damit der Berechtigte wieder zu seinem Rechte gelange. Jedoch von ganz andrer Art ist dieser Zwang, als derjenige, welcher bey Erwerbung oder Vertheidigung des Rechtes statt findet. Denn wenn auch geraubtes oder vorenthaltenes Gut durch rechtliche Gewalt dem Besitzer gesichert wird, so eignet dem Rechte doch nicht bloß die Forderung des Ersatzes und der Schadloshaltung, sondern auch Strafe oder Vergeltung nach dem Maaße der Rechtsverletzung wird vom Rechte verlangt. Und keinesweges ist Strafe Zwang, sondern sie tritt erst nach Bewältigung widerrechtlichen Widerstandes ein. Denn aller Zwang gegen den Beleidiger ist an sich nicht Strafe, welche auch ohne Zwang auferlegt und getragen wird, sondern nur nothwendiges Mittel den Schuldigen der gerechten Strafe zu unterwerfen, wofern er zur Ungerechtigkeit der Beleidigung die zweyte Ungerechtigkeit des Widerstandes gegen das Recht fügen sollte. Jedoch greift diese Betrachtung zu tief ein in die Lehre von der Strafe überhaupt, als daß sie hier behandelt werden könnte. Tiefer unten wird sie ihre rechte Stelle finden. Nur dieses fassen wir hier als Ergebniß des bisher gesagten zusammen, daß Zwang im Rechte der Vernunft gegen Unvernunft gegründet sey, und gegen dieselbe mit vollkommenem Rechte geübt werde.

Jedoch nicht jedes Recht ist erzwingbar oder darf durch Gewalt geltend gemacht werden. Es entsteht also die Frage, welche Rechte zu den erzwingbaren gehören. Zweifaches Recht kann der Mensch besitzen, entweder rechtmäßigen Anspruch auf Thätigkeit, Kunst und Kraft der Men-

schen, oder auf den Besitz und Gebrauch der Sachen. Nun sind aber jene zuerst genannten Dinge Güter, welche, obgleich die Personen und Inhaber derselben nicht können erworben und besessen werden, dennoch in ihren Wirkungen Gegenstände des rechtlichen Erwerbes und Besitzes sind. Wo also äußere Thätigkeit als Schöpferin der Güter des Besitzes durch gerechte Vergeltung dem andern dienstbar geworden ist, da kann sie als ein Besitz mit rechtlicher Gewalt gegen ungerechten und unvernünftigen Widerstand gefordert und erzwungen werden. Nur wende hier niemand ein, daß also auch unmoralische Thätigkeit, scheinbar gerecht erworben, erzwingbar seyn müsse. Denn was in sich ungerecht ist, kann nie Gegenstand der Erwerbung oder Veräußerung eines Rechtes seyn. Sachen aber, durch gerechte Ausgleichung ihres Werthes erworben, stehen in der vernünftigen Gewalt ihres Besitzers, und können ihm nur durch Ungerechtigkeit vorenthalten oder entrissen werden. Auch auf diese also dehnt sich das Recht des Zwanges aus. Allein, was selbstständig ist in Freyheit und Vernunft, oder die Person und ihr geistiges Leben, kann weder von andern erworben noch rechtlich besessen werden; denn sie ist kein Gut noch Ding, sondern vernünftiges Seyn und Wesen. Daher kann durch Tugend und Gerechtigkeit gewiß gerechter Anspruch auf dankbare Gesinnung andrer erworben werden. Allein da sie gegenseitig keiner gerechten Schätzung fähig sind, und in Gesinnungen das Leben der Person besteht, welches als Besitz nie in eines andern Gewalt übergehen kann; so könnte nur durch die höchste Unkenntniß dieser Gegenstände und durch ungerechte Willkühr ein Zwangsrecht festgesetzt werden. Ein Recht des Zwanges kann demnach nur im Erwerbe und Besitze von Sachen statt finden, deren Werth eine Ausgleichung mit andern Werthen verstattet. Solches sind aber nur Dinge der Erscheinung, die an sich gleichgültig nur durch den Beytrag zum Leben der Vernunft Werth und Geltung erhalten. Wo aber das Gebiet der Sachen aufhört, und

Freyheit und Leben der Vernunft erſcheinen, da höret aller Zwang auf, weil das an ſich unſchätzbare und freye weder beſeſſen noch durch irgend eine Gewalt gerecht erzwungen werden kann. Mithin waltet die Gerechtigkeit über das geſamte geiſtige und ſittliche Leben des Menſchen; aber das Recht und Geſetz nur über das Leben, wiefern es in gerechtem Beſitze von Gütern beſteht, welche durch Gewalt erreichbar eben ſowohl mit Gerechtigkeit erworben und beſeſſen als durch Willkühr verletzt und vernichtet werden können, und darum durch Geſetz gerecht gewürdigt werden müſſen. Eine Gerechtigkeit alſo iſt es, welche das Gleichmaaß ſowie im ſittlichen alſo auch im äußeren Leben der Menſchen hält, und wie in jenem alſo auch in dieſem der Nothwendigkeit der Natur der Dinge folget.

Wie aber dieſer Zwang des Rechtes geübt werden ſolle, darüber zu entſcheiden iſt ſchwer. Denn ſtehet auch dieſes feſt, daß er gerecht ſeyn müſſe und angemeſſen dem Werthe des Rechtes, welches vertheidigt wird; ſo iſt doch die Schätzung des Zwanges beſonders bey der Strafe nicht minder ſchwer als überhaupt die Schätzung der Güter; und die Abmeſſung der Gerechtigkeit des Zwanges eine wichtige Aufgabe für die Politik der Geſetzgebung.

Um nun zu erklären, wie es möglich ſey, daß der Menſch ſich zwingen laſſe, und dem gerechten Zwange, wenn Strafe ja ſo genannt werden ſoll, ſich unterwerfe, da er doch frey ſey, und alſo nicht könne gezwungen werden, hat man entweder eine Pflicht ſich zwingen zu laſſen erfunden, welche keine andere ſeyn kann, als Gerechtigkeit zu üben, und nichts unrechtes zu thun, was doch das Widerſtreben gegen gerechte Gewalt ſeyn würde; oder man hat den Zwang des Rechtes der körperlichen Uebermacht gleich geſetzt und alles Maaß mithin auch alle Gerechtigkeit daraus hinweggenommen. Als nun damit weder die Gerechtigkeit des Rechtes noch die Verpflichtung der Sittengeſetzgebung beſtehen konnte, ließ man die Frage, wie ſo manche andre im Rechte, auf ſich beruhen, und begnügte

ſich mit der Ausübung der Gewalt. Die Freyheit kann aber nicht gezwungen noch weniger bezwungen werden. Und eben ſo wenig darf oder ſoll ſie Zwang erleiden; denn nur im Handeln aus eignem Antriebe iſt ſie Freyheit. Wo alſo das Recht klar im Bewußtſeyn gegeben iſt, da kann der Geiſt ſelbſt durch die größte Uebermacht nicht vermocht werden, davon zu laſſen. Hingegen das Bewußtſeyn des Unrechtes nimmt der Seele die Gewalt zum Widerſtande, und nur in der Vollbringung des Rechten ſowohl im Dulden als im Thun bewährt ſich die freye Kraft. Wer nun Gerechtigkeit aus freyer Einſicht übet, und wo er das Recht verletzte, willig zur Ausgleichung mitwirket, der leidet keinen Zwang, ſondern das ihm gebührende Recht. Von einem ſolchen zu ſagen, er leide Zwang, heißt den Begriff des Zwanges verkehren. Wer aber Unrecht mit Trotz gegen die Gerechtigkeit des Geſetzes mehret, entweder weil er das Unrecht nicht erkennt, oder gegen Vernunft mit Wiſſen anſtrebt, den ergreifet die Gewalt des Rechtes, um den widerſpenſtigen Willen zu zwingen und unter das Recht zu beugen. Aller rechtliche Zwang empfängt ſeine beherrſchende Kraft nicht von der phyſiſchen Uebermacht, ſondern von der Gerechtigkeit der Sache, zu deren Schutze er aufgeboten wird. Darum, wie ſchwach er auch nach außen erſcheine, bricht er dennoch durch die Heiligkeit des Rechtes oft den ſtarrſten Willen. Denn nicht allein der Berechtigte erkennet die Gerechtigkeit ſeiner Sache, ſondern auch der Beleidiger und Verbrecher erkennet das von ihm verletzte Recht, und damit die Nothwendigkeit der Vernunft, das Recht zu ſchützen. Alſo kommt die Kraft des rechtlichen Zwanges von der Einſicht des Gewiſſens, wodurch die Macht des Rechtes unterſtützt wird. Darum iſt der gekränkte Gerechte auch gegen die Stärke des Ungerechten mächtig, wenn er nur den Muth hat, ſeines Rechtes ſich in der geeigneten Weiſe zu bedienen; und ein freyes wenn auch kleines Volk nimmt ſchwerlich ein ungerechtes Joch

auf seinen Nacken, so lange Gerechtigkeit und Treue seine Sache führen.

Es erhellet aus dieser Untersuchung, daß Gewalt des Rechtes gleich ist der göttlichen Kraft der Vernunft gegen Natur und gegen Unvernunft, und daß der Zwang, welchen das Recht gegen den Beleidiger ausübt, unwiderstehlich ist, wo Einsicht nicht gänzlich mangelt. Zugleich aber leuchtet ein, daß Strafe allerdings von Vernunftgewalt ausgehe, jedoch mit dem Zwange nicht zu verwechseln sey; denn nur nach Unterdrückung unrechtlichen Widerstandes durch Zwang kann Strafe ertheilt werden. Hieraus ergiebt sich eine andere Ansicht von derselben als die gewöhnliche, deren Werth da gewürdigt werden soll, wo die Rede seyn muß von der Natur und dem Zwecke der Strafe.

Der Gang der Untersuchung führt uns nun von selbst zur Beantwortung der dritten oben (S. 29.) aufgeworfenen Frage, welches die Sphäre des Rechtes überhaupt und insbesondere für jeden Berechtigten sey.

Zwar haben wir schon zuweilen auf die Antwort hingedeutet, allein ausführlich und genau konnten wir sie nicht geben. Nur dieses war erkennbar, daß auch wir die Sphäre des Rechtes mit den Rechtsgelehrten setzen mußten in das Gebiet der von ihnen genannten äußern Freyheit des Zusammenlebens vernünftiger Wesen. Damit aber können sie nichts andres meinen als den freyen Besitz und Gebrauch der Güter. Warum nun das Recht nur hierüber in Gesetzen entscheide, und wie es damit der Freyheit diene, dies ist genauer zu erörtern.

Setzen wir zuvörderst dieses, daß darüber, was an sich recht sey, und von jedem vernünftigen Wesen gegen andre als solche geschehen müsse, die Natur selbst in dem Gewissen oder in der Vernunft entschieden habe, so können diese Rechte durchaus niemals Gegenstand des Rechtes und der Gesetzgebung werden. Denn dasjenige, was von Natur bestehet und allgemein erkannt wird, bedarf keiner

Sanction durch den Ausspruch menschlicher Gesetze. Darum nahm sich die hochfahrende Erklärung der Menschenrechte in den Constitutionen Frankreichs stets sehr sonderbar aus, gleichsam als seyen sie eine Erfindung des damaligen Zeitalters gewesen, welches mit vorschneller Eilfertigkeit sie zu verewigen suchen mußte. Wenn nun diese Urrechte des Menschen allerdings die Grundlage alles Rechtes bilden, so sind damit keineswegs die Rechte der zusammenlebenden Menschen bestimmt, wie sie aus den Verhältnissen der Vernunft zu den Sachen entspringen. Diese können aber nur nach gerechter, das ist nothwendiger Würdigung der Sachen als Güter des Lebens festgesetzt werden; so daß die Sphäre des objectiven Rechtes ist die allgemeine, nothwendig durch Vernunfterkenntniß gegebene Bestimmung der Güter und ihres Verhältnisses zu Personen. Darum entscheidet das Gesetz als der allgemeine Vernunftwille über den Werth der Güter und über die Strafe, die den Verletzer derselben treffen muß, damit auch in dieser Ausgleichung nicht Willkühr des Einzelnen sondern objective Gerechtigkeit der Vernunft walte. Nicht weiter erstreckt sich also das Recht und das Gesetz als auf die zeitlichen und räumlichen Güter, wiefern sie im Besitze von Personen sind. Die Personen selbst sind nur in diesem Verhältnisse Gegenstände der Gesetzgebung. Gesinnungen also, Kunst und Wissenschaft, Charakter und sittliches Leben gehen über die Sphäre des Rechtes hinaus, und erleiden nur im Verhältnisse zu den Rechten anderer Personen gesetzliche Bestimmungen.

Ohne daran zu erinnern, wird hier jeder einsehen, daß das objective, gesetzliche Recht ohne positive Gesetze der Sitte und Gewohnheit oder der ausdrücklichen Einsetzung durch den allgemeinen Willen unmöglich sey.

Aber dieses scheint nicht eben so klar, wie doch das Recht die Schutzwehr vernünftiger Freyheit seyn müsse. Ohne hier nochmals widerlegen zu wollen, was sich bereits oben als unhaltbar erwies, daß das Gesetz die Freyheit beschränke, um wenigstens einen Theil derselben zu

retten, ſetzen wir vielmehr dieſes als nothwendig, daß ohne Geſetzgebung über die Dinge und ihren Werth vernünftig freyer Gebrauch und Erwerb derſelben unter zuſammenlebenden Menſchen deshalb unmöglich ſeyn würde, weil die individuelle Einſicht und Handlungsweiſe der Perſonen niemals über die Willkühr hinaus zu feſten Beſtimmungen des Rechtes gelangen würde. Wo alſo das Geſetz ſchwiege, da wäre niemand wahrhaft frey und ſicherer Herr ſeiner Güter. Er ſelbſt wäre der unvollkommenen Einſicht und der Willkühr des andern preisgegeben; und nur ſoweit ſeine Macht, ſoweit ginge ſein Recht. Damit aber träte jener unnatürliche Zuſtand ein, welchen man ironiſch genug den Naturzuſtand genannt hat. Freyheit alſo des Bürgers iſt nur durch Geſetze und Recht geſichert, ohne ſie der Zankapfel der Willkühr. Denn das Geſetz, welches Freyheit beſchränkte, wäre ein ungerechtes Geſetz, und deshalb mit Fug und Recht zu verwerfen. Hiernach entſcheidet ſich zugleich die Frage, wie weit ſich die Rechtsſphäre jedes Berechtigten erſtrecke. Darüber nun kann kein Zweifel ſeyn, daß das Eigenthum, es ſey gering oder groß, auf gleiche Weiſe in der Gewalt des Beſitzers ſtehe, und nach vernünftiger Abſicht von ihm gebraucht werden dürfe. Denn dieſes iſt die Freyheit, welche unter allen Vernunftweſen gleich iſt. Allein abgeſehen von der freyen Perſönlichkeit können die Rechte der Menſchen durchaus nicht gleich ſeyn, da weder gleicher Beſitz an Gütern noch gleicher Erwerb derſelben durch Klugheit, Wiſſenſchaft und Kunſt, noch endlich gleiche Erhaltung und gleicher Gebrauch derſelben wegen der Verſchiedenheit menſchlicher Verhältniſſe möglich iſt. Die Natur hat mit ihren Gaben, wo ſie ſie reichlich austheilte, Vorrechte verknüpft, welche ohne die härteſte Ungerechtigkeit nicht allen gemeinſam ertheilt werden können. Gerechtigkeit und Gleichheit des zukommenden Rechtes gebührt dem Menſchen, er ſey Bettler oder Fürſt. Aber gleiche Güter, gleiche Rechte im Staate und Gleichheit der Stände und Claſſen iſt die unnatürlichſte, naturwidrigſte Ungleich-

heit, welche die Geſchichte kennt. Die Ackergeſetze untergruben unter dem Scheine der Freyheit Roms Verfaſſung, und eben ſo vernichtete die Gleichſtellung aller Stände in Frankreich die Wurzel alles Rechtes. Denn nichts mehr ſollte der Geiſt und ſein heiliges Recht, alles vielmehr der allen gemeinſame Leib gelten.

Wenn alſo die Sphäre der wirklichen Rechte unter Menſchen niemals gleich ſeyn kann, ſo erſtreckt ſich für jede berechtigte Perſon der Kreis ihrer Rechte nur ſoweit, als ſie ihn durch Gerechtigkeit erworben; denn Ungleichheit bey der höchſten Gerechtigkeit iſt die Seele der Natur. Ohne ſie gäbe es weder Individuen, noch Güter, noch Beſitz und Gebrauch, noch Leben überhaupt.

Es bleibt nun noch die letzte der oben (S. 29.) aufgeſtellten Fragen, wie aus dem Rechte überhaupt einzelne Rechte entſtehen, zu entſcheiden.

Jedes Recht iſt ein einzelnes, vollkommen beſtimmtes; denn dem Begriffe des Rechtes widerſpricht die abſtracte Allgemeinheit, welche viele für die Idee auszugeben pflegen. Jede Tugend iſt Tugend ihrem Weſen nach, aber nur als beſtimmte, unter den gegebenen Verhältniſſen nothwendige Tugend verdient ſie dieſen Namen. Auf gleiche Weiſe ſchließet der Begriff des Rechtes jegliche Unbeſtimmtheit aus; denn um Recht zu ſeyn, muß es für den gegebenen Fall das Nothwendige und Rechte ausſprechen, und dadurch die Idee der Gerechtigkeit darſtellen. Recht alſo im allgemeinen und unbeſtimmten kann nicht gedacht werden. Denn ſetzet, es ſey möglich, ſo wird dieſes unbeſtimmte Recht in keinem einzelnen Falle ein beſtimmtes oder nothwendiges werden; denn es läge darin außer dem unbeſtimmten jederzeit ein völlig beſtimmtes, zu welchem das erſtere nicht hindurchdringen könnte. Damit ſoll jedoch die Idee des Rechtes nicht aufgehoben werden. Denn diejenigen, welche meinen, dies folge nothwendig, müſſen folgerichtig behaupten, daß zwar das Recht an ſich nothwendig, aber in dieſem gegebenen Verhältniſſe mit Will-

kühr verbunden sey, deren Natur doch dem Rechte vollkommen widerspricht. Nicht also giebt es ein zwiefaches Recht, ein allgemeines der Idee oder der Natur, und ein besondres, individuelles der geselligen Verhältnisse, zwischen welchen beyden Rechten nur Gemeinschaft des Namens allein bestehe; sondern was in jedem Verhältnisse von dem verständigen Manne durch die Idee als recht erkannt wird, das ist recht.

Damit ist aber die Entstehung einzelner Rechte noch nicht erklärt. Nun hat man zwey Wege gefunden, auf denen es geschehen soll. Einmal hat man sich auf die Uebereinkunft mehrerer Privatpersonen berufen; sodann aber auch auf das Gesetz des Staates. Und wiewohl damit etwas wahres gesagt wurde, ist die Sache dadurch doch nicht abgethan. Denn setzet, es vertragen sich zwey oder mehrere über gegenseitige Rechte, so kann die Festsetzung des Rechtes entweder in der Uebereinkunft und Willkühr der Contrahenten, oder in der erkannten Nothwendigkeit und Gerechtigkeit liegen. Nun wird aber die erstere ohne die letztere oder deren Schein gar nicht erfolgen können; denn grundlos kann sie nicht seyn, und die Willkühr an sich ist nichts und folglich auch kein Grund des Rechtes. Ja selbst wenn nach Willkühr gerichtet und das Recht oder der Anspruch entschieden wäre, würde es keine Beständigkeit noch Geltung haben ohne Gerechtigkeit. Also erscheint in jeder Satzung des Rechtes überall der Grund desselben in der ewigen Idee, jenachdem ihr Wesen erkannt worden.

Soll aber das bestimmte Recht ein gewisses und sicheres seyn, so reicht die Uebereinkunft der Einzelnen nicht hin, sondern größere Sicherheit muß ihm durch allgemeine Anerkennung derer gegeben werden, welche die Rechtsgesellschaft bilden. Denn als Recht muß es seyn objectiv gewiß, und als solches anerkannt. Darum ist das Gesetz oder die Nothwendigkeit die Beschützerin des Rechtes. Sein Ausspruch ist der allgemeine Vernunftwille, und was aus ihm nothwendig fließt, das für alle gerechte. Damit aber

kommen wir in das Gebiet des Staates, in welchem durch Gesetz das Recht bestimmt wird. Nun meinen viele, Gesetz sey, was der Staat gebiete, und sie hoffen damit etwas rechtes gesagt zu haben, indem sie doch den Gebietr und Gesetzgeber mit dem Staate verwechseln. Allein wer das Gesetz gebe, gilt im Staate gleich viel; nur dieses fragt sich, ob das, was er setzet, Gesetz sey oder Willkühr. Soll es aber Gesetz seyn, so muß es unter den gegebenen bestimmten Verhältnissen das nothwendige aussprechen, und damit das für alle Bürger des Staates gültige. Mithin ist das Gesetz des Staates nicht durch das Gebieten Gesetz und Recht, sondern dadurch, daß es die Gerechtigkeit, welche alle als nothwendig erkennen müssen, ausspricht. Und so giebt allerdings der Staat das Gesetz und damit die Form der einzelnen, bestimmten Rechte, indem er das Vernünftige für seine Bürger festsetzt. Aber nur dadurch wird es Gesetz, daß alle entweder ausdrücklich anerkennen, in der gegebenen Vorschrift sey das Rechte gegeben, oder indem sie im Vertrauen auf die Weisheit und Gerechtigkeit des Gesetzgebers es gehorsam empfangen. Ueberall liegt also auch im Staate die Vernünftigkeit den Gesetzen zu Grunde, und ohne diese Basis wäre der Staat oder die allgemeine Gewalt der Vernunft nach bestimmten Gesetzen unmöglich.

Gesetzt nun auch, daß Rechte ohne bestimmte, positive Gesetze des Staates erworben und besessen werden können vermittelst der Uebereinkunft der Bürger, so wird ihnen doch die ausgesprochene Form ihres Willens das Gesetz, dem sie folgen. Und sollen Rechte sicher und gewiß in größern Gesellschaften gehandhabt werden, so müssen Gesetze und rechtliche Formen da seyn, woran das an sich unbestimmte als für dieses Volk und dieses Verhältniß rechtlich und gerecht anerkannt werden kann. Nur auf diese Weise wird das Gegentheil des Rechtes, Willkühr, vermieden. Weit entfernt sind wir demnach, die Formen und Bestimmungen des positiven Rechtes, worüber so

manche als über Kleinmeisterey klagen, zu verwerfen. Vielmehr sind sie in ihrer Strenge, vereint mit dem Geiste der Gesetze Schutzwehren des Rechtes gegen Willkühr. Denn nicht sorgfältig genug kann man die Willkühr in Dingen beschränken, deren Natur so manchen Anlaß zu gesetzloser Freyheit darbietet. Ueberall erscheinen diese Förmlichkeiten des Rechtes, wo die Gesetze lebendig aus dem Volksleben erwuchsen, und nur derjenige hält sie für überflüssig, welcher das Recht rein aus sich ohne bestimmtes Gesetz zu schöpfen vermeint. Nicht minder ist es unmöglich, Gesetze für alle Völker zugleich mit Gerechtigkeit zu geben, oder von andern auf andre überzutragen. Denn so gewiß es eine allgemeine Kirche und Religion unter den verschiedensten Gestaltungen, und ein allgemeines alle Völker verbindendes Recht giebt, so gewiß ist eine allgemeine Rechtsgesetzgebung undenkbar. Sind die Verhältnisse der Güter, worüber das Recht entscheidet, so verschieden als die Gegenden, Völker, Bildungsstufen und Weltansichten, in denen das Leben sich bewegt, so muß das klärste Recht für jene unter diesen für die ungerechteste Beeinträchtigung der Freyheit gelten. Die Erfahrung unterstützt diese Behauptung der Philosophie mit den triftigsten Gründen. Lebt in jedem Volke Vernunft und Sitte, so quillt in ihm auch ein unversiegbarer Born des Rechtes. Dieses väterliche Gesetz, die Schutzwehr seiner Freyheit, ihm rauben heißt sein Leben und seine Freyheit antasten; und nach fremdem, besondern oder allgemeinen Rechte ihn beurtheilen, ist ein Frevel der Willkühr. Wohlmeinend haben Staatslenker neuerer Zeit Theorien des Rechtes folgend, welche sie dem Rechte zuwider willkührlich ersonnen, alle Gerechtsame der Einzelnen, der Städte, Ortschaften und Provinzen unter dem Namen der Centralisirung in ein allgemeines Recht zu verschmelzen getrachtet, damit, wie sie meinten aus Stadt- und Bürgersinn Vaterlandssinn und Einheit des Volkes werden möchte. Aber sie erfuhren dasselbe, was dem Zergliederer des Leichnams begegnet, daß in ihrem künstlich

geſchaffenen Rechtsleichname weder Leben ſich regte noch hineingezaubert werden konnte. Mit Recht ſträubte ſich alſo Deutſchland gegen das Geſetzbuch des fremden Zwingherrn, ſo wie gegen die Aufhebung eigenthümlicher Rechte. Reich wie das Gemüth ſeines Volkes, unerſchöpflich wie die Quelle ſeines Geiſtes und gerecht wie der Sinn ſeiner alten Einwohner iſt ſein heimiſches Recht. Wer dieſen Schatz in ſeinem Werthe erkannte, der wahre ihn gegen Romanismus und Ausländerey; denn in eines jeglichen Volkes Charakter und Weltanſicht ruhet ſeine Weisheit und ſein Recht.

Drittes Capitel.

Die Gerechtigkeit.

Von vielen Seiten ſtrahlte uns auf dem Wege, den wir das Recht in ſeinem Weſen zu erforſchen gingen, das Licht der Gerechtigkeit entgegen, und nur indem wir ſeinem Schimmer folgten, vermeinten wir das Rechte und damit das Recht zu erkennen. Denn alſo erſchien es uns überall, daß dasjenige, welches nicht vollkommen gerecht ſey, auch der Natur des Rechtes widerſpreche, weil was die Natur auf einer Seite durchaus verboten habe, auf keiner andern weder recht noch erlaubt ſeyn dürfe. So zeigte ſich, und wie uns dünkt, nicht ohne triftigen Beweis, der Grund alles Rechtes in der Gerechtigkeit.

Dieſe Idee nun nach Kräften zu entwickeln, und ihre Herrſchaft im All der Dinge nachzuweiſen iſt die Aufgabe der gegenwärtigen Unterſuchung, von deren Gelingen die glückliche Erreichung unſres geſetzten Zieles abhängt.

Unter den Hauptpfeilern aller Tugend erſcheint bey den Alten neben der Weisheit, Mäßigung und Tapferkeit auch die Gerechtigkeit, und Platon ſetzet ihr Weſen darein, daß ein jeder das ſeinige thue, und nicht in fremden Beruf und Geſchäftskreis eingreife. Damit jedoch werde ihr Weſen nicht erſchöpft, indem Gerechtigkeit nicht allein in der Tadelloſigkeit der natürlichen, nothwendigen Berufsthätigkeit nach außen beſtehe, ſondern vielmehr in derjenigen Verfaſſung des Gemüthes, daß die in der Seele wir-

kenden Kräfte in dem ihnen von Natur einwohnenden Verhältniſſe ſtehen, und eine jegliche der eigenthümlichen Nothwendigkeit folge, indem die Vernunft über alle Regungen des Willens ſowohl als auch der Begierden mit unbeſchränkter Gewalt gebiete, und durch Weisheit die von Natur nothwendig geſetzte Harmonie des vernünftigen Weſens erhalte, während die letzteren der Gebieterin gehorchen *). Und was ſagt er damit andres aus, als daß Gerechtigkeit beſtehe in dem Gehorſam gegen die erkannte Nothwendigkeit der Natur. Der gerechte Mann alſo ſey dadurch gerecht, daß er das für ihn nothwendige erkenne und thue. Auf gleiche Weiſe erkennet Ariſtoteles die Gerechtigkeit als diejenige Tugend an, welche das durch das Geſetz der Tugend nothwendig gegebene durchaus und vollkommen thut, und deswegen völlig tadellos iſt **). Allein neben dieſer innern Tadelloſigkeit ſetzen beyde ***) die Gerechtigkeit im Leben der Menſchen in das Maaß und die Gleichheit des Gebens und Empfangens, je nachdem durch freye Handlungen Güter verdient oder verſcherzt worden ſind. Und bekannt iſt des Ariſtoteles Ausdruck, daß die Gerechtigkeit wie jegliche Tugend †) in der richtigen Mitte zwiſchen dem zuviel und zuwenig beſtehe, wodurch er das gerechte Maaß des Austheilens und Strafens andeuten wollte ††).

Wollten wir dieſen Begriff der Gerechtigkeit durch die übrigen Schulen der Sitten- und Staatslehrer verfolgen, ſo würde dennoch bey aller Verſchiedenheit der Betrachtung überall hervorleuchten der Gedanke der Nothwendigkeit, welche ſowohl in der eignen Denkweiſe der erkannten Wahr-

*) de Rep. IV. p. 433. A. 441. D. Legg. I. p. 630. A — 632. D. II. p. 662. E.

**) Mor. magn. I, 34. Eth. Nic. V, 1.

***) Plat. Legg. II. p. 663. A. Aristot. Eth. Nic. V, 6. 8. Polit. III, 12. Eth. Eudem. IV, 1 — 3.

†) Eth. Nic. II, 6.

††) Eth. Nic. V, 3. 4.

heit unverbrüchlich gehorcht, als auch in Beziehung auf die Güter und das gemeinsame Leben mit andern das vollkommene Maaß der Gleichheit festhält.

Zwey Gedanken also sind in der Idee der Gerechtigkeit gegeben, deren weitere Entwickelung wir verfolgen müssen. Es sind die Begriffe der Nothwendigkeit und des Maaßes. Nur das Nothwendige ist gerecht, und mithin nur dasjenige, was in den ewigen Gesetzen der Welt gegründet ist. Dieses Gesetz als die Natur der Dinge erkennen und befolgen wird Gerechtigkeit und dadurch die vollkommene Tugend seyn. Denn keine höhere Tugend kann gedacht werden als Gerechtigkeit, man mag sie als Tadellosigkeit der Gesinnung oder als Gleichheit im Handeln gegen andre betrachten. Zwar haben viele in unsrer Zeit die Güte und Vortrefflichkeit über die Gerechtigkeit gesetzt, gleichsam als könne die Tugend über sich selbst hinausgehen. Darum sprechen sie von einer strengen Gerechtigkeit und einer milden, liebreichen Güte. Allein damit haben sie soviel als nichts gesagt. Soll Güte Vollkommenheit der sittlichen Natur bedeuten, so kann sie nur in völliger Angemessenheit zu dem Gesetze oder der Nothwendigkeit derselben bestehen. Ueber diese Nothwendigkeit hinaus ist nur Willkühr gedenkbar. Keineswegs also ist Güte außer der Nothwendigkeit und dadurch auch nicht außer der Gerechtigkeit. Nur der ist gut, wer so ist, wie er seiner Natur nach seyn muß; und besser seyn als gut kann niemand. Aber wenn auch die sittliche Vollkommenheit in der Gerechtigkeit erkannt wird, so soll doch im Leben der Menschen das Recht von der Güte besiegt werden. Allerdings leugnen wir nicht, daß derjenige nicht Unrecht handelt, welcher der Vorschrift des Gesetzes folgt, wenigstens trifft ihn keine gesetzliche Strafe; aber indem er in einem bestimmten Falle über die gesetzliche Bestimmung hinaus zur Vergeltung für geleistete Dienste oder zum Erlaß der Schuld sich verpflichtet fühlt, erkennt er die Unvollkommenheit des gesetzlichen Rechtes an durch die Noth-

wendigkeit einer vollkommenern Gerechtigkeit. Mit nichten steht also die Güte über der Gerechtigkeit, sondern die Natur beyder Tugenden ist Nothwendigkeit.

Der Grund und das Maaß menschlicher Gerechtigkeit ist das Gesetz, dessen Nothwendigkeit die Welt beherrscht, welchem Gesetze nachahmend der Mensch gerecht wird. Denn nicht durch Willkühr setzet der Mensch das Gerechte, sondern er empfängt es als Diener des Geistes, welcher sein Gesetz in das All legte, dem es bewußtlos in der Natur, mit Wissen im Menschen folgt. Aber der Begriff der Gerechtigkeit wird durch diese Nothwendigkeit des Geschehens nicht erschöpft, sondern ein höherer Begriff muß darin liegen, wenn Schicksal und Gerechtigkeit nicht bloß äußerlich vereinbar scheinen sollen. Und dieses ist der Begriff des Maaßes, welcher wiederum ohne Nothwendigkeit der Natur des messenden und gemessenen nicht gedacht werden kann. Denn nur die Nothwendigkeit giebt das Maaß, dem Gerechtigkeit inwohnt.

Soll irgend ein Maaß vorhanden seyn, so müssen verschiedene Dinge gedacht werden, zwischen denen Maaß und Gleichheit statt findet. Nun könnte jemand glauben, es könne, wenn jenes erste gesetzt sey, ein Ding am andern gemessen, und also eine Vergleichung derselben gegenseitig angestellt werden. Allein, ohne die Möglichkeit solches Messens an erscheinenden Dingen zu leugnen, müssen wir doch dieses hinzufügen, daß ohne ein ursprünglich aus sich selbst Maaß und Gleichheit setzendes, messendes alles Maaß und Verhältniß unmöglich sey. Denn nicht im äußern Vergleichen der körperlichen Ausdehnung bestehet Maaß und Angemessenheit der Dinge zu einander, sondern in der eigenthümlichen Natur derselben und in dem von Natur zwischen ihnen gesetzten Verhältnisse. Das ursprünglich messende kann demnach nicht gefunden werden in demjenigen, welches, indem es die Nothwendigkeit seines Wesens nicht erkennt, auch der Maaßgebung entbehrt, sondern nur in demjenigen, was für sich ist, und in der

Erkenntniß seiner selbst des eignen Wesens Maaß besitzt, woran die andern Dinge meßbar sind. Dieses ist das Seyn oder die Vernunft. Sie weiß von sich dem Seyenden, und mithin von dem Seyn der Dinge, und mißt nach sich aller andern Wesen der Natur. Aus solcher Selbsterkenntniß der Vernunft entspringt das Wissen von ihrem absoluten Maaße des Selbstseyns in Weisheit, Heiligkeit und Vollkommenheit, dem sowohl sie selbst gehorchet, als der Nothwendigkeit ihres Wesens, als sie auch andre Dinge danach beurtheilt. Wo also die Vernunft vernünftiges findet, da erkennet sie ihre eigne Nothwendigkeit und das zwischen ihr und dem andern von Natur gesetzte Gleichmaaß; und diese Erkenntniß erzeuget die Gerechtigkeit. Aber nicht allein das Vernünftige würdiget die Vernunft nach sich als das Gleiche, sondern auch dem ungleichen, dem vernunftlosen und seiner selbst unmächtigen giebt sie aus sich nach dem Verhältnisse des Dinges zu ihrem Leben das Maaß, und setzet also Maaß und Ausgleichung in die Dinge, die von Natur des Maaßes und der Schätzung entbehren. Man nennet diese Gleichung der Dinge an andere und zuletzt an der Vernunft und dem Selbstseyn ihren Werth und Preis.

Nur durch Vernunft also als durch das in sich selbst seyende ist das Maaß ihrer selbst und der Dinge gegeben, und damit Gleichheit und Gerechtigkeit in dem Verhältnisse der Wesen und Dinge gesetzt. Wer nur sich selbst und die Natur der Dinge am tiefsten erkennte, der würde nothwendig auch der Gerechteste seyn sowohl in der ursprünglichen Angemessenheit seines Lebens zu dem Maaße der Vernunft als auch in der Behandlung und Vertheilung der durch Vernunft gemessenen Dinge. Eine solche sich selbst gleiche und die Gleichheit in den Dingen bewahrende Gerechtigkeit erkennen wir in der göttlichen Einrichtung der Welt und in den Schickungen des Menschenlebens, ohne jedoch zu begreifen, nach welchem Maaßstabe die Dinge den vernünftigen Wesen zugetheilt sind. Denn

wiewohl wir das Maaß der Vernunft in unserm Wissen besitzen, ist uns damit doch nicht die vollkommene Erkenntniß der Dinge gegeben; und mithin mangelt uns das Maaß derselben zu den vernünftigen Wesen.

So weit unsre Erkenntniß der Dinge reicht, sind sie nicht an und für sich, sondern nur für Vernunft und durch die in ihnen sich offenbarende Kraft derselben. Und darin liegt deutlich, daß in ihnen selbst kein Maaß ihres Werthes gegeben sey, so wie auch kein Verhältniß zu dem an sich absolut werthvollen Daseyn der Vernunft. Sie hat keinen Preis, und kann durch nichts aufgewogen werden. Nun sind zwar die Dinge Güter, aber nur für die Vernunft, welche sie richtig und verständig gebraucht, und eben deshalb in keine Verhältnisse der Gleichheit mit der Vernunft selbst und dem vernünftigen Leben. Daher ist nichts thörichter und verderblicher als die Behauptung, daß Tugend und Glück in gleichem Verhältnisse stehen müsse, wenn Gerechtigkeit in der Welt seyn solle. Denn setzet, der Tugendhafte solle so viel an Gütern besitzen als seine Tugend werth ist, so werdet ihr entweder die Tugend ihres absoluten Werthes berauben und sie in die Reihe der Dinge setzen, welche durch gleichen Preis und Werth zum Austausche geeignet sind. Und damit hebet ihr den Charakter der Tugend auf, welche besteht in der Nothwendigkeit der Vernunft, die aus sich selbst das ihrer Natur gemäße hervorbringt. Oder wenn ihr das nicht wollet, und der Tugend ihren Werth lasset, so werdet ihr ungerecht handeln. Denn was an sich keinen Werth hat, wird auch durch die unmäßigste Anhäufung dem an sich würdigen doch nimmer gleichen; und eure Ausgleichung wird deshalb, wie ihr sie auch anstellen möget, unausführbar bleiben. Eine ganze Welt von Gütern ist zu arm, um eine einzige Tugend zu bezahlen. Darum frevelt nicht an der Vernunft, indem ihr sie aus der Reihe des Seyenden zu dem Erscheinenden hinabstoßet, und wiederum dieses zu jenem erhebet. Tugend und Güter haben keinen gemeinschaftlichen

Maaßſtab. Aber, werdet ihr einwenden, der Gerechte iſt doch allein werth, Güter zu beſitzen, und der Ungerechte ſoll darben. Und damit ſagt ihr etwas wahres. Denn gewiß würdig des Beſitzes iſt nur der vernünftige Herr, welchem der Beſitz ein wahres Gut iſt. Und alſo ſaget ihr damit das aus, worin alle beyſtimmen, daß der Weiſe und Gerechte allein die Güter gebrauchen ſolle, da ſie doch ohne dieſe Tugenden Güter zu ſeyn aufhören. Jedoch unterſcheidet hierin wohl die Würdigkeit des Weiſen von dem Rechte deſſelben auf Güter, und verwechſelt nicht Tugend mit Verdienſt, dem der gerechte Lohn nicht entzogen werden darf. Denn des Gerechten Tugend leidet durchaus keine Ausgleichung mit Gütern. Alſo wird auch die Gerechtigkeit der Gottheit nicht in gleicher und verdienter Belohnung mit Gütern beſtehen, wie eure Erfahrung euch leider zu oft wider Willen lehrt.

Aber doch ſoll dereinſt, lehrt ein Weiſer *), die Tugend und das Glück in Harmonie geſetzt werden, obwohl hier auf Erden beyde ſich nicht um einander bekümmern dürfen, wofern nicht beyder Natur ſich ſelbſt aufgeben ſoll. Findet nun zwiſchen beyden ein Verhältniß ſtatt, ſo kann dies nicht erſt dereinſt verwirklicht werden, ſondern muß ſchon jetzt ſeyn, wie es immer war und ſeyn wird. Da es nun in der Welt des Raumes und der Zeit aufgehoben erſcheint, ſo darf man mit Recht an der Möglichkeit eines gleichen Verhältniſſes zweifeln, und zwar um ſo mehr, je deutlicher ſich ein Verhältniß der Gleichheit zwiſchen Tugend und wahrem Glücke zeigt, indem dieſes Glück um ſo reiner iſt und vollkommener, je höher die Tugend ſelbſt an die Idee der Güte hinaufreicht. Wohl findet eine ewige Gerechtigkeit in dem Maaße der ſittlichen Vollkommenheit und der entſprechenden Glückſeligkeit ſtatt, welche durch den Beſitz äußerer Güter weder gehoben noch durch ihren

*) Kant Krit. d. pr. Vern. S. 192—209. 216 ff.

Verluſt vermindert wird. Und hier zeigt ſich Gleichheit des Maaßes an demjenigen, woran Gleichheit möglich iſt. Allein äußerer Güter Beſitz und Genuß wird weder jetzt noch dereinſt der Tugend und Würdigkeit angemeſſen ſeyn; denn ihre ſcheinbare Ungleichheit iſt keine Ungerechtigkeit.

Wie man alſo auch die Frage ſtellet, überall tritt die Unvergleichlichkeit der Tugend und der äußeren Glückſeligkeit und damit ihr abſolutes Unverhältniß hervor. Dagegen aber zeigt ſich ewige, unwandelbare Gleichheit des verhältnißmäßigen im Vernunftleben und in der daraus entſpringenden Seligkeit des Herzens. Und dieſe Gerechtigkeit vermag dem Geiſte keine Gewalt der Welt zu rauben.

Wenn nun die Idee der Gerechtigkeit Gleichheit des Maaßes als nothwendiges Element ihrer Wirkſamkeit fordert und dieſe Ausgleichung zwiſchen dem abſolut ungleichen nicht ſtatt finden kann, ſo daß weder die Tugend durch Güter des Glückes vergolten, noch das Laſter durch Entziehung derſelben oder durch die ſchrecklichſten ſinnlichen Qualen gerecht geſtraft werden kann; ſo werden wir nothwendig in ein anderes Gebiet getrieben, worin Ausgleichung des Gleichartigen und damit zugleich Gerechtigkeit des Gleichmaaßes und der Nothwendigkeit möglich iſt.

Dieſes Gebiet iſt das der zeitlichen Güter, deren Erwerb, Beſitz, Gebrauch und Veräußerung nach Gerechtigkeit und Gleichheit geſchehen ſoll, wie denn im Austauſche derſelben Gleichſchätzung erreichbar iſt. Hier nun erſcheinen zwei Begriffe, welche nicht allein in dieſen Verhältniſſen ſondern auch in denen der Tugend und des Laſters hervortreten, die Begriffe des Lohnes und der Strafe, verbunden mit den Correlaten des Verdienſtes und der Schuld.

Allgemein wird geredet von dem Lohne des Verdienſtes als ſeiner nothwendigen Folge, welche ohne Ungerechtigkeit nicht ausbleiben, aber auch ihre Grenze nicht überſchreiten dürfe. Wenn nun hier unter Verdienſt die Tu-

gend verſtanden und damit ein angemeſſener Lohn als Folge verbunden gedacht wird, ſo muß entweder wie Wirkung auf Urſache ſo der Lohn auf Tugend nothwendig folgen, und deswegen gerecht und angemeſſen und damit falſches Maaß deſſelben unmöglich ſeyn; oder man verſteht nicht, was man ſagt. Denn iſt der Lohn willkührlich und nicht in urſachlichem Zuſammenhange mit dem Verdienſte, ſo muß die Tugend einen Preis haben, deſſen richtige oder falſche Schätzung den Maaßſtab des Lohnes bildet; welches ſich oben als ungereimt erwies. Oder wenn doch dem Verdienſte würdiger Lohn folgen ſoll, ſo kann jenes nicht in der Tugend beſtehen. Tugend alſo verdient keinen Lohn außer demjenigen, welcher in ihrer Natur und Kraft liegt; und das Lohn verdienende iſt nicht Tugend an ſich. Verdienſt und Lohn erweiſen ſich vielmehr als Begriffe, welche auf Kraft, Thätigkeit und Kunſt in Veredlung und Erwerbung der Güter hindeuten. Alſo haben ſie einen Preis und damit einen in Gütern beſtehenden Lohn, deſſen Gerechtigkeit nicht in der Tugend ſondern in dem Maaße des befriedigten Bedürfniſſes gegeben und wegen der willkührlichen Schätzung irdiſcher Dinge durch das Geſetz beſtimmt wird.

Alſo wäre die Tugend kein Verdienſt, höre ich ſagen, da doch ein jeglicher nach Freyheit tugendhaft ſeyn kann und laſterhaft? Gewiß iſt die Tugend das edelſte und höchſte, und folglich der höchſten Achtung allein würdige. Auch kann niemand leugnen, daß ſie allein die Güter der Erde gebrauchen ſollte, damit Glück und Heil daraus erwüchſe. Aber für ein Verdienſt können wir ſie ſo wenig halten als das phyſiſche Leben; denn ſie iſt nothwendige Folge der Selbſterkenntniß des geiſtigen Weſens, und überdieß kein Mittel des Gütererwerbes. Sie allein zwar iſt der Quell des Lebens und der freyen Beſtrebung, ſowohl das eigne als auch das gemeinſame Wohl durch Weisheit und Kraft zu erhöhen; ja es kann weder ein Haus noch ein Staat ohne Tugend beſtehen und blühen;

aber damit ist nicht ein Anspruch der Tugend auf Güter gerechtfertiget oder gar ein Maaß ihrer vermeintlichen Rechte gegeben, sondern nur das Recht der ungehinderten Wirksamkeit des Guten als des Vernünftigen dargethan. Sollen also Verdienste um Leben und Glück der Bürger aus Tugend hervorgehen, so muß sie in Thätigkeit und Kunst des gemeinsamen Lebens hervortreten, und damit unter freyen Menschen Rechte auf Güter und Lohn erwerben, welchen sie als Verdienst zu fordern berechtigt ist, nicht aber als Gnade oder Güte zu hoffen braucht. Aller Lohn demnach, welchen man der Tugend an sich zu geben vermeint, ist eine zwiefache Schmähung derselben durch Verkennung ihres Wesens und durch karge Ungerechtigkeit.

Ist nun der Lohn eine Gabe dem Verdienste gleich an Werth, so kann die Strafe nur seyn Entziehung und Beraubung der Güter nach dem Maaße der Schuld; denn auch diese Begriffe sind aneinander unzertrennlich gekettet. Und sogar der Sprachgebrauch der Deutschen scheint in dem Worte der Strafe *) auf Beraubung und Verlust der Güter zu deuten. Aber auch hier drängen sich moralische und rechtliche Schuld und Strafe aufs engste an einander. Denn wie der innere Friede die Tugend begleitet, so heftet sich die Qual des Gewissens an die freye Verschuldung. Ja sogar die Güter des Besitzes hören mit der Regung der Bosheit auf Güter zu seyn; und die tiefe Unwürdigkeit findet nur Beruhigung in kräftiger Rückkehr zur bessern Natur. Unausbleiblich und gerecht folgt Strafe der Schuld, auch wo kein irdisches Gesetz den Verbrecher erreicht.

Allein so wenig als die Tugend durch Güter vergolten werden kann, eben so wenig hat das Recht und seine Gerechtigkeit mit der Strafe des Lasters zu schaffen. Nicht die Gesinnung wird durch gesetzliche Rache bestraft; denn

*) Wachter, Haltaus, Scherz. Glossarien u. d. W. Strafe.

ſie ſteht an ſich in keinem Verhältniſſe zu dem Werthe zeitlicher Güter. Sondern die That allein, was man auch ſagen möge, darf das Geſetz richten, wenn fremde Güter mit boshaftem Vorſatz angetaſtet und verletzt wurden. Auch hier alſo erſcheint die ſtrafende Gerechtigkeit des menſchlichen Rechtes ausſchließend in dem Gebiete der Güter und des eigenthümlichen Beſitzes. Denn ihre Befugniß und ihr Maaß liegen einzig und allein in dem Maaße des mit freyem Entſchluſſe verletzten Gutes, welches nicht durch Willkühr ſondern nur durch den Willen des allgemeinen Geſetzes gerecht gewürdiget werden kann. Zwar hat in neuerer Zeit die ſtrafende Gerechtigkeit hie und da verſucht, ſich über das Maaß des Gutes hinaus zur Würdigung der boshaften Geſinnung und deren Beſtrafung zu erheben. Allein ſie verlor den Maaßſtab, ſo bald ſie in das Gebiet des abſolut unmeßbaren und unvergleichlichen hinüberſchritt, und wurde höchſt ungerecht. Nicht alſo das Laſter, als das abſolut unwürdige, noch die böſe That, wenn ſie der Thäter an ſich ſelbſt verübt, ſondern nur die Verletzung fremder Güter ſtrafet nach dem geſetzlichen Maaßſtabe das Recht.

Deutlich geht aus dieſer Betrachtung der Gerechtigkeit im Verhältniſſe der Vernunft zu den Dingen ein zwiefaches Verhältniß des Gleichmaaßes hervor, das eine der Würdigkeit und der Unwürdigkeit der freyen Geſinnung, das andere des Verdienſtes und der Schuld, welche beyde zwar ſo auf einander beruhen, daß das letztere ohne das erſtere nicht möglich wäre, jedoch alſo ſich von einander unterſcheiden, daß jenes außerhalb menſchlicher Beurtheilung und Ausgleichung fällt, während in dem zweyten die vergeltende Gerechtigkeit waltet.

Das Verhältniß der Würdigkeit zu den Gütern zu beurtheilen kann nur demjenigen zuſtehen, der nicht nach äußeren Anzeichen der inneren Verfaſſung den Grad des Werthes oder Unwerthes abmißt, ſondern nach dem durchſchaueten Weſen des Menſchen den Kreis der Güter, welche zur Befriedigung der Bedürfniſſe ſowohl als zur Uebung

und Ausbildung ſittlicher Kraft nothwendig ſind, feſtſetzt. Und hierin erkennet der Menſch das Wort der göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechtes, deren Plan menſchlicher Gerechtigkeit aufs tiefſte verborgen bleibt. Denn jegliche Ausgleichung, welche der Menſch zwiſchen Tugend und irdiſchem Glücke vorzunehmen gedachte, mußte nothwendig ins verkehrte und zur Ungerechtigkeit ausſchlagen. Darum ſoll unſer Recht die Grenzen ſeines deutlich erkannten Gebietes gerecht auszugleichender Güter nach rechtlichem Verdienſt und rechtlicher Schuld nicht überſchreiten, um gerechter als gerecht zu erſcheinen.

Verdienſt und Schuld alſo erworben durch freye Thätigkeit in Beziehung auf Güter ſoll auch der Idee der Gerechtigkeit das Recht gleich machen, und ſo dem Menſchen in Lohn und Strafe ſein Recht widerfahren laſſen. Denn nicht allein fordert jeder mit Recht den verdienten Lohn, ſondern jeglicher auch erkennet in der verdienten Strafe ſein ihm gebührendes Recht. Dieſe Seite der Gerechtigkeit faßte Ariſtoteles an der zuletzt genannten Stelle *) ins Auge, als er ſeine berühmt gewordene Eintheilung der Gerechtigkeit in die austheilende und vergeltende feſtſetzte. Und nicht minder nothwendig iſt hierin Gerechtigkeit als in der Ausgleichung der Würdigkeit mit ihren Folgen. Denn es ſteht nicht in der freyen Willkühr des Menſchen oder des Staates, Lohn oder Strafe zu geben und zu erlaſſen ohne die höchſte Ungerechtigkeit. Und doch giebt es Leute, welche der Annehmlichkeit wegen ſich wohl das Belohnen gefallen laſſen, der Strafe aber als dem Uebel Nothwendigkeit aus Gerechtigkeit abſprechen, und derſelben nur eine erlogene Nothwendigkeit für die Erreichung vermeintlich höherer Zwecke der allgemeinen Sicherheit oder Wohlfahrt oder wohl gar der Aufrechthaltung des Rechtes zugeſtehen. Gewiß beurkundet ſich in ſolchen tief-

*) Eth: Nic. V, 3. 4.

sinnigen Behauptungen das Maaß ihrer Einsicht. Zeigt nicht der Staat durch jeden Erlaß der gesetzlich bestimmten Strafe, daß er sich selbst darin ungerecht dünke, und also der Gerechtigkeit nach, mildere Strafen für geringeres Verbrechen bestimmen müsse? Und ist nicht jede Strafloſigkeit des Verbrechens ein Zeugniß der Willkühr der Richter und ihrer Feigheit zugleich? Liegt auch das Maaß der Gerechtigkeit in der Hand des Menschen, der es nach Einsicht bestimmen soll; sie selbst, die Gerechtigkeit, ist gewiß nicht in seine Hand gegeben. Denn Diener sind wir der Gerechtigkeit nicht Herren.

Lohn und Strafe sind nothwendig, wenn im Staate Gerechtigkeit walten soll, aber eben so wenig Lohn für Tugend als Strafe für Laster.

Tugend ist das Leben *) des Staates sowie des einzelnen Menschen. Wo sie in einem Staate erstirbt, oder verfolgt und geächtet wird, da ist dem Leben eines so verpesteten Organismus das Todesurtheil gesprochen, welches die Geschichte durch fremde Völker nach Gerechtigkeit vollziehen läßt. Aber sowenig jemand sein Leben belohnt dafür daß es lebt, noch ihm an Gütern Ueberfluß aus Dankbarkeit zuführt, eben so wenig hat es Sinn, im Staate die Tugend belohnen zu wollen, sey es durch Ehre oder durch andre Güter. Jeder übet die Kraft des Lebens durch Arbeit, um sie zu stärken; und also soll der Staat in seinem Organismus der Tugend freye Bahn machen, damit sie Gesundheit und Lebensfülle in alle Glieder des Ganzen ausströme. Und nichts weiter wird von der Tugend und der Gerechtigkeit verlangt, als daß der Staat nicht ungerecht ihr Leben hindere, während er die Freyheit des Lasters befördert.

Aber es ist eine heilige Pflicht des Staates, die Tugend zu belohnen. So sagen die gerecht seyn wollenden

*) Arist. Polit. III, 9. p. 74. 18. p. 95.

Staatsphiloſophen unſerer Tage. Und dazu haben ſie in der Ausgabeliſte des Staats eine Summe feſtgeſetzt, womit der Staat die Tugend der Bürger bezahlen kann. Fürwahr ein armer Staat, der mit einigen Millionen wähnt, ſich für die Tugend ſeiner Bürger durch Rückzahlung ihres eignen Geldes quitt zu machen. Fürwahr eine bettelhafte Tugend, die ihre Kraft um glänzendes Metall austauſcht. Andre feiner empfindend, wie ſie meinen, haben Ehrenzeichen in Kronen und andern Dingen erfunden, um damit die Tugend gerecht zu belohnen, die wie ſie ſagen, durch Geld nicht aufgewogen werden kann. Aber wiegt die Ehre ſchwerer als Gold? Und iſt Ehre und Lob des Staates Belohnung für Tugend? Wird dieſe ſo belohnte Tugend höher zu achten ſeyn als jene durch Geld bezahlte? Denn gerecht ſoll doch die Ehre ſeyn, und alſo dem Maaße der Tugend des Bürgers angemeſſen, und mithin der gleiche und gerechte Preis derſelben.

Iſt der Staat, wie dieſe Männer ſagen, verpflichtet, die Tugend gerecht zu belohnen, ſo iſt ſein Lohn eine Gerechtigkeit, die er keinem Bürger, der ſie verdiente, verweigern darf, und jeglicher Bürger kann nach Fug und Recht ſie fordern. Hierin nun liegen zwey Unmöglichkeiten. Die erſte liegt in der Natur der Tugend, und iſt für jedes Maaß der Belohnung ein unüberwindliches Hinderniß. Denn weder iſt die Tugend in äußern Handlungen wahrhaft erkennbar, noch iſt ſie, wofern ſie erkannt wird, eines Maaßſtaabes in Gütern nach Recht und Geſetz fähig. Doch ſetzen wir den Fall, die Tugend des einen leuchte ſtrahlend hervor, und noch dazu ſey es wahre Tugend, während die des andern in tiefer Verborgenheit ruhet. Jener alſo empfange den gerechten Lohn, und dieſer gehe deſſelben verluſtig. Der Staat iſt gegen den erſten gerecht, aber höchſt ungerecht gegen den andern. Aber nur Gott iſt allwiſſend. Alſo laſſet ihm das belohnen, und übet ihr nur Gerechtigkeit und entſchuldiget eure Ungerechtigkeit nicht mit eurer abſoluten Unwiſſenheit. Denn was einem

Recht iſt, das gebührt dem andern billig. Und überdieß iſt euer übelverſtandener Eifer im Belohnen das unfehlbare Mittel ſowohl alle wahre Tugend unter den Bürgern auszurotten und an ihre Stelle Scheintugend und gleißneriſche Lohndienerey zu pflanzen, als auch den Muth des Braven niederzuſchlagen, den der Zufall, alſo die Willkühr, eurer Kenntniß entzog. Tugend walte im Volke, und der Staat reute alles Unkraut aus, das ihr Wachsthum verhindern könnte; aber er maße ſich nicht an, ſie belohnen zu wollen. Denn es giebt keinen Maaßſtab der Tugend in Gütern. Jedes Maaß, welches ihr ſetzet als das euch gerecht dünkende, iſt ungerecht und eurer Pflicht zuwider. Und darin liegt die zweyte Unmöglichkeit, die Tugend irgendwie zu belohnen. Ihr wollet doch vor allen Dingen gerecht ſeyn, ſowohl in der Auswahl der Würdigen, als in dem Maaße des Lohnes. Zur Gerechtigkeit aber gehört, daß ihr ſoviel gebet, als ihr empfangen; wodurch ihr zugleich bekennet, daß ihr nicht die Tugend, ſondern die euch geleiſteten Dienſte vergelten wollet, und alſo mithin nicht einen freyen Lohn aus Güte oder wie ihr es ebenfalls gern nennet, aus Gnade, ertheilet, ſondern nur Gerechtigkeit übet in gleicher Vergeltung. Folglich bleibt euch nur die Auswahl zwiſchen folgenden Dingen. Entweder ihr belohnet gerecht nach dem Maaße des Verdienſtes, und damit ſeyd ihr weiter nichts als gerecht, indem ihr gleiches mit gleichem vergeltet. Oder ihr wollet der Tugend einen freyen Lohn gewähren, den ſie von euch zu fordern nicht berechtigt ſey. Und damit ſeyd ihr auf der einen Seite ungerecht, auf der andern nichts weiter als gerecht. Denn ihr bekennet, daß ihr die Pflicht der Belohnung anerkennet, welche ihr ohne Ungerechtigkeit nicht unterlaſſen dürfet.

Damit nun rede ich ausſchließend von Belohnungen des Staates für Bürgertugend. Keinesweges aber ſoll damit geleugnet werden die Befugniß des Regenten, als Privatmann denjenigen, welchen er perſönlich ſich verpflich-

tet fühlt, nach ſeinen Kräften zu danken und zu vergelten. Iſt ja die freye Gabe der Gunſt dem Ermeſſen des einzelnen anheimgegeben.

Wenn nun Tugend im Staate nicht als Tugend belohnt wird, weil dies undenkbar iſt, ſo geht das Recht des Staates zu belohnen nur auf Verdienſte, welche der Bürger durch Kunſt und Geſchicklichkeit, mag ſie nun aus Tugend oder andern Beweggründen entſtanden ſeyn, ſich erworben. Hierin nun zeigt ſich die größte Weisheit und Gerechtigkeit des Staatsmannes, den Organismus des Staates ſo einzurichten, daß jede Arbeit und jeder dem Staate geleiſtete Dienſt ſeine gerechte Vergeltung nach dem Geſetze finden müſſe, ohne von der Gunſt und der Geneigtheit einzelner Männer abzuhängen. Der Staat ſoll jeglichen Dienſt, der dem allgemeinen Beſten geleiſtet wird, gerecht vergelten, aber darüber hinaus die Privattugend weder durch Lohn bezahlen noch durch Verſprechungen pflegen und ermuntern wollen *). Denn in dem Staate wird Tugend am allgemeinſten und ſtärkſten, in welchem jeder der ſtrengen Gerechtigkeit gewiß iſt. Nur Tugend erzeuget Tugend, wie Flamme ſich an Flamme entzündet; und wie die Regierung gerecht waltet, ſo herrſchet im Volke Gerechtigkeit und Glück. Darum, wie Pflanzen im Treibhauſe gezogen Schein und Geſtalt der Pflanze ohne innere Kraft beſitzen, ſo erzeuget die künſtliche Wärme des Lohnes das Trugbild bürgerlicher Tugend; und ſicher iſt der Staat an Tugend verarmt, der ſich zum Lohne derſelben genöthiget ſieht. So lange blühete Athen, als Sitten und Zucht in ihm galten, und kein Lohn der Tugend ausgeſetzt war. Er ſank in dem Maaße als die Tugend mit Golde und Ehren aufgewogen wurde. Rom bedurfte Jahrhunderte lang keiner öffentlichen Vergeltung; denn die freye Rechtſchaffenheit fand ihren Lohn in der eignen Ehre. Nur dann

*) Arist. Polit. III, 9. p. 74. ſagt: Tugend iſt im Staate nothwendig, entſpringt aber nicht aus den Geſetzen.

war es gesunken, als Tugendbelohnungen das erstorbene Leben zurückrufen sollten. Von gleicher Art sind die Zustände der heutigen Staaten. Jeder Staat, der im Belohnen über das Maaß gerecht seyn will, bekennt damit seine Ungerechtigkeit sowohl gegen die Belohnten als auch gegen die nicht Belohnten. Darum bestehe der Lohn des Staates in möglichst gerechter Würdigung der bürgerlichen Verdienste, damit Gleichheit des Gesetzes, nicht Willkühr der einzelnen herrsche. Und nicht allein werde der sittlichgute belohnt, sondern auch derjenige, dessen Sitten ihr nicht billiget, während seine Verdienste um den Staat groß und einflußreich waren. Denn damit übet ihr Gerechtigkeit allein, nicht aber Güte oder mehr als gerechte Milde *).

Da nun, wie wir bisher gezeigt haben, die Tugend als freye und gute Gesinnung, keines Lohnes in Gütern fähig noch bedürftig ist, sondern den Lohn als Folge ihrer Handlungen in sich trägt, und mithin auch der Staat Tugend nur achten kann, weil er muß, nicht aber belohnen, weil es ungerecht ist und unmöglich; so kann Lohn nur für bürgerliche Verdienste und zwar nur durch Gesetze gerecht ertheilt werden. Jede außerordentliche, das ist nicht gesetzliche Belohnung aber ist, wenn sie verdient wurde, nur Gerechtigkeit gegen den Würdigen, also ein Supplement der gesetzlichen Bestimmungen durch den Regenten, welches gleich verdienten Männern gleichen Anspruch gewährt; oder als unverdienter Lohn ist sie ungerecht und nicht Lohn, sondern Bestechung und Erkaufung. — Damit leugne ich nicht, daß Belohnungen mächtige Reizmittel seyen für Erzeugung größerer bürgerlicher Verdienste, wie denn Ehre

*) Sehr unbestimmt und ohne Princip redet von den Staatsbelohnungen Zachariä in seinen vierzig Büchern vom Staate 3. Th. S. 333—350. Er nimmt ein Belohnungsrecht an, also eine Erlaubniß der Regierung zu belohnen. Daß in solchen Erlaubnissen nur Willkühr aber keine Gerechtigkeit liege, erwies sich bereits oben. Nicht minder unbestimmt ist Welkers Meinung darüber. s. die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. S. 116—133. 183 ff.

und Tugend nahe verschwistert sind, aber sie sind ohne Tugend nichts andres als Dienste, welche die Ungerechtigkeit nach göttlicher Ordnung der Gerechtigkeit selbst wider ihren Willen leisten muß. Und insofern heiligte nach der Sittenlehre mancher feinen Leute der Zweck die Mittel, wenn überhaupt der Staat nicht auf Sittlichkeit beruhete.

Ist diese Darstellung nicht aus irrigen Grundsätzen hervorgegangen, so ist damit die Nothwendigkeit des dem Verdienste gerecht zu ertheilenden Lohnes nachgewiesen und also die Idee der Gerechtigkeit in der Nothwendigkeit der Belohnungen gerechtfertiget, welche von Willkühr eben sowenig abhängen dürfen als jedes andere Recht des Staates. Die Art und Weise der Belohnungen, sowie die Schätzung derjenigen Güter, welche als Lohn ertheilt werden sollen, gehört nicht zu den Gegenständen des Rechtes sondern der Politik, welche den Gesetzen des Rechtes folgend die Mittel, sie gerecht auszuführen, durch Klugheit zu finden sucht. Sie ist wie alle Klugheit mit der Anwendung der Ideen auf die richtige Erkenntniß gegebener Verhältnisse des Volkes in Ort, Klima, Sitte und Bildung angewiesen, ohne welche sie jedes Maaßstabes der Gerechtigkeit ermangelt.

So wie das Glück der Staaten aus Tugend hervorgeht, so untergräbt das Laster seine Grundfesten, und wie es selbst nichtig ist, macht es auch jegliches Wesen, welches von ihm ergriffen wird, zu nichte. Sollte daher nicht mit gleicher Gerechtigkeit gefordert werden, angemessener Lohn für das Laster?

Und doch kann es im Staate sowenig bestraft als die Tugend belohnt werden. Denn setzen wir Strafe, worin sie meist besteht, in Entziehung der Güter nach dem Maaße des Verbrechens, so bleibt dieser Maaßstab gleich unanwendbar auf das Laster wie auf die Tugend. Und wenn das Laster unausbleiblich Gewissensunruhe nach sich zieht, welche auch den Besitz der Güter verbittert, so würde der Staat durch seine Bestrafung des Lasters eben so ungerecht

handeln als durch Belohnung der Tugend. Auch mangelt ihm aller Rechtsgrund, Laster, welche die Rechte anderer nicht stören, noch auch das allgemeine Wohl gefährden, zu bestrafen. Also darf im Staate nicht das Laster an sich bestraft werden, wofern der Rechtsstaat nicht zwiefach ungerecht seyn will durch Verletzung der bürgerlichen Rechte des lasterhaften und durch Ungerechtigkeit des unmöglichen Maaßstaabes der Strafe für böse Gesinnung. Nur das Verbrechen gegen die Rechte anderer verfället den Friedensstörer, mag er aus lasterhafter Gesinnung oder aus leidenschaftlicher Uebereilung gehandelt haben, der gerechten Strafe. Und ist es Sache der Gerechtigkeit, den dem Verbrechen gebührenden Lohn nach gesetzlich gerechter Schätzung zuzutheilen.

Allerdings muß es das heiligste Interesse des Staates seyn, das Laster, die Quelle der Verbrechen, zu vertilgen und Tugend unter den Bürgern zu erwecken und zu befördern, aber jedes Mittel, dessen er sich gegen Gerechtigkeit zu diesem Endzwecke bedienen würde, wäre Versündigung an der Idee, auf deren Grundlage der Staat selbst beruht. Das Laster hat kein Recht zu seyn, denn es ist unvernünftig; allein das Recht hat auch der Lasterhafte, welches der Vernunft, die in ihm wohnt, gebührt, daß er nur auf gerechte Weise zurechtgewiesen werde. Darum hat der Staat zur Strafe des Lasters als solcher nicht das mindeste Recht, wie wir unten erweisen werden, außer in der Gerechtigkeit, die auch der Böse als das nothwendige anerkennen muß. Jeder Grund der Sicherheit, der Beförderung des Gemeinwohles, der Stützung des Rechtes, der Abschreckung, der Erziehung und Besserung ist, wo nicht im Rechte sicher begründet, ungerechte Willkühr und Tyranney. Nur die Gerechtigkeit, das ist die Nothwendigkeit und das Gleichmaaß, ist der Grund der Strafe, und ihre Auferlegung nicht sowohl ein Recht, als vielmehr eine aus der Idee der Gerechtigkeit hervorgehende Pflicht, die ohne Willkühr durchaus nicht unterlassen werden darf.

Welchen Gesichtspunkt man nun auch in der Betrachtung der Strafe auffassen möge, da sie unter den verschiedensten Formen in allen Lebensverhältnissen erscheint, so muß doch alle Entwicklung des Begriffes von den oben genannten Grundlagen der Nothwendigkeit und des Maaßes ausgehen. Alle andren Beziehungen der Strafe müssen, wofern wir darin richtig gesehen haben, auf jene beyden Gründe unfehlbar zurückkommen, und eine befriedigende Lösung der Aufgabe herbeyführen.

Untersuchen wir also zuerst die Frage, ob Strafe nothwendig in der Idee des Rechtes gegründet sey, so daß Gerechtigkeit durch Unterlassung oder falsches Maaß der Strafe verletzt wird.

Zwar kann diese Untersuchung nicht eher zu einer befriedigenden Auflösung kommen, als bis die Begriffe des Verbrechens und der Strafe von allen ähnlichen und verwandten geschieden und in ihrem Wesen erklärt seyn werden. Dies aber gedenken wir in den nächsten Abschnitten zu thun. Jedoch müssen wir an diesem Orte voraussetzen, daß Verbrechen sey eine aus Freyheit absichtlich hervorgegangene Verletzung fremder Rechte, und Strafe die gerechte Vergeltung des Unrechtes nach dem Gesetze. Hoffentlich werden beyde Begriffe sich späterhin vollkommen rechtfertigen lassen.

Setzen wir nun, was allgemein zugestanden wird, daß Strafe, ihre Nothwendigkeit vorausgesetzt, vor allen Dingen gerecht seyn soll. Darin liegt ohne Widerspruch, daß sie nicht willkührlich seyn darf, sondern mit Nothwendigkeit aus Vernunft und ihrem Rechte hervorgeht; und ferner, daß sie der Verletzung des Rechtes angemessen, mithin auch durch das Maaß gerecht ist. Weiter erkennen wir dadurch, daß alle Willkühr der mangelhaften Einsicht oder der verblendeten Leidenschaft, der feigherzigen Weichlichkeit wie der fühllosen Grausamkeit von der Strafe entfernt bleiben müsse. Denn die Idee der Gerechtigkeit und das Recht sind die schärfsten Gegensätze aller Willkühr.

Dieſes alſo leuchtet ein, daß Strafe, wenn ſie im Rechte gegründet ſeyn ſoll, weder mit individueller Willkühr noch mit dem Erlaubten oder Beliebigen irgend etwas gemein habe, ſondern mit Nothwendigkeit von dem Verletzten und dem Schuldigen zugleich gefordert werden müſſe, damit Recht und Vernunft zwiſchen ihnen beſtehe.

Allein ſo richtig auch dieſe Sätze an ſich ſeyn mögen, ſie genügen nicht zur Beantwortung der Frage, ob und wie Strafe in der Idee der Gerechtigkeit gegründet ſey.

Es giebt keinen, der nicht davon überzeugt ſey, daß Gerechtigkeit nur dem Seyenden und von ſich Wiſſenden oder der Vernunft inwohne, und daß nur der vernünftige Geiſt mit Gerechtigkeit erworbene Rechte beſitze als nothwendige Mittel ſeinem Weſen gemäß da zu ſeyn. Keiner ferner wird leugnen, daß das Vernunftloſe rechtlos und mithin nur als Mittel der Vernunft und ihres Lebens exiſtire. Und eben darin liegt die Nothwendigkeit, das Erſcheinende oder die Dinge zu gebrauchen, gegen ihre Einwirkungen auf das vernünftige Leben der Perſon ſich zu ſchützen nnd Herrſchaft über dieſelben auszuüben. Denn nur das Vernünftige ſoll ſeyn, weil es allein wahrhaft iſt. Da nun die Dinge der erſcheinenden Welt das vernünftige Leben der Perſon nicht verletzen, ihr Recht nicht kränken können, ſo findet gegen dieſelben nothwendige Vertheidigung ſtatt, aber nicht Strafe.

Rechte verletzen oder beleidigen kann nur das vernünftige Weſen, jedoch nicht als ſolches, Gerechtigkeit erkennend und übend, ſondern nur durch Verkehrung des vernünftigen Willens in mangelhafter Ausbildung und Einſicht, welche durch Nachläſſigkeit verſchuldet iſt, oder in ſelbſtſüchtiger Willkühr, die aus beſchränkter Gewöhnung hervorgegangen das ſubjective Leben des Menſchen mit dem objectiven Vernunftleben in Einſicht und Wiſſen verwechſelt. Nicht alſo Vernunft als ſolche, ſondern nur Unvernunft, die in ſich nichtig und rechtlos iſt, kann beleidigen und verletzen. Gegen ſolche ſich und das wohlerkannte

und gerechte Recht zu schützen ist nothwendig und durch das Daseyn der Vernunft unmittelbar gegeben. Und durch Vertheidigung und Abwehr ungerechter Angriffe wird das Recht des Beleidigers, dessen er bey ungerechten Handlungen entbehrt, nicht verletzt. Vollkommen also nothwendig und gerecht ist Schutz des ungerecht bedrohten oder verletzten Rechtes. Allein Vertheidigung und Abwehr der Unvernunft ist nicht Strafe, nur Kampf gegen das Rechtlose.

Ganz anders wird die Lage der Untersuchung, wenn Abwehr des Unrechtes nach geschehener Verletzung des Rechtes unmöglich geworden. Rechtliche Vertheidigung gegen Verletzung ist undenkbar, sobald sie geschehen. Eine Wiederherstellung des Rechtes an sich nicht minder, denn das Recht ist heilig, es mag geachtet oder verachtet werden. Auch stirbt das Recht nicht mit der vollbrachten Beleidigung; im Gegentheil tritt seine Heiligkeit siegend und mit göttlicher Gewalt über die Ungerechtigkeit hervor. Denn unzugänglich jeglicher Gewalt und jeglichem Frevel ist das Recht an sich wie die Tugend und die Vernunft; sie bedürfen keines Schutzes, keiner helfenden oder rettenden Macht, da sie der Veränderung unfähig sind wie alles Seyn. Verletzen also kann niemand das Recht an sich, nur Rechte besitzender Personen. Damit aber erweiset sich, daß durch Verletzung oder Beeinträchtigung von Rechten Güter verletzt werden, deren Besitz in dem Rechte der Personen gegründet ist.

Hiermit gewinnt die Frage eine andre Gestalt. Wurde durch den Verbrecher ein Gut verletzt und die Beleidigung vollzogen, so liegt in der Gerechtigkeit die Nothwendigkeit, dasselbe wieder zu fordern, und bey eintretendem Widerstande gegen Unvernunft vernünftige und gerechte Gewalt zu gebrauchen. Denn wo der Gekränkte sein Recht aufgäbe, würde er damit bekennen, daß er das Gut nicht gerecht besessen, folglich nothwendig dahin gegeben habe, zugleich aber erklärt er damit die Anmaßung des Beleidigers für gerecht. Hier nun treten zwey Fälle ein. Das

187016

verlorne Gut ist entweder ersetzlich, und der vorige unverletzte Zustand des Beleidigten kann durch Rückgabe und ausgleichenden Ersatz hergestellt werden; oder es ist unersetzlich und durch keinen Tausch in gleichem Werthe zu erstatten. Nehmen wir im erstern Falle die Rückerstattung als gerecht gefordert und zugestanden an, so erscheint uns noch immer nicht die Strafe für das Verbrechen. Denn Wiedereinsetzung in den vorigen Stand ist nicht Strafe. Und wird der zweyte Fall gesetzt, so mangelt nicht allein der Ersatz sondern auch die Strafe. Und doch spricht eine Stimme in der Brust laut und mahnend für die Nothwendigkeit der dem Verbrechen zu ertheilenden Strafe.

Zwar declamiren Weichlinge und menschenliebende Freunde kraftloser Sanftmuth sehr heftig gegen diese Mahnung der Vernunft, um sie durch das Geklingel ihrer Rede zu übertäuben, indem sie bald durch den Namen eines dunklen Gefühles, oder einer thierischen Rachlust die Regung verunglimpfen, welche in allen Völkern und Zeiten unerbittlich Strafe forderte und gesetzliche Rache, wenn jene auch zuweilen in leidenschaftlichem Unwillen gegen Verbrechen ungerechte und grausame Strafen ersannen. Und soweit geht die Gedankenlosigkeit seichter Geister, daß sie auf der einen Seite die Ungerechtigkeit aller Strafe methodisch, wie es sie dünkt, darlegen, um sie auf der andern Seite als ein nothwendiges Uebel zur Bändigung der sinnlichen Heerde wieder einzuführen. Als ob es eine ungerechte Nothwendigkeit in den heiligsten Angelegenheiten der Menschheit geben könnte! Unnütz, so sagen sie, sey nach geschehener Verletzung der Rechte die Pein und Marter, welche sie Strafe zu nennen belieben, indem sie offenbar sorgfältig die Begriffe trennen; und nur ein härteres Gemüth als das ihrige, könne an der Strafe des Verbrechers sich weiden. Und damit sie ihr Gewäsch begründen, schmücken sie es aus mit verwelkten Blumen alter und neuer Prunkrednerey, die sich so bunt in einander wirren als die Begriffe in ihrem Kopfe. Wie gar nichts alle

dieſe Floskeln bedeuten, wird ſich da zeigen, wo die Natur der rechtlichen Strafe erörtert werden ſoll. Hier aber fordert jener Rachegeiſt des Rechtes eine genauere Aufmerkſamkeit auf ſeine durch Unverſtand und Leidenſchaften hindurch tönende Stimme. Und wie das reine Erz von Schlacken geſchieden wird, ſo muß auch aus den verwirrenden Begriffen das Weſen jener Vernunftregung hervorgehoben werden.

Vor allen Dingen aber halten wir den Grundſatz feſt, daß jede Forderung, welche aus dem Weſen der Vernunft hervorgeht, vollkommen ſittlich und gerecht, alſo nothwendig iſt, und niemals und in keinem Falle unſittlich und ungerecht ſeyn kann. Fordert alſo die Vernunft ſowohl des einzelnen als der Geſetze Strafe für begangene Verbrechen, ſo verlangt ſie weder Befriedigung einer vernunftwidrigen Leidenſchaft der Rache oder der Vergeltung des Böſen mit Böſem, noch Pein und Marter des Verbrechers, welche als Zweck und Mittel für ſittliche Zwecke betrachtet unſittlich bleibt; denn ſie iſt unvernünftig. Verlangen kann demnach die Vernunft in der Forderung der Strafe nur Ausgleichung der Rechte mit dem Verdienſte der freyen Thätigkeit ſowohl zum Dienſte des Vernunftlebens als auch gegen die gerechte Freyheit deſſelben. Werden aber durch Verdienſt gerecht geſchätzte Rechte und Güter gewonnen, ſo müſſen eben dieſelben durch Schuld nach gerechtem Maaßſtabe verloren gehen. Denn ohne dieſe Ausgleichung der Rechte des Verletzten und des Beleidigers würde gleiches Recht und gleiche Freyheit der Vernunft mit der Unvernunft zuſtehen. Nun iſt gewiß, daß böſe Geſinnung abſolut unwürdig iſt der Güter, und alſo allen Anſpruch darauf verliert. Daraus haben einige geſchloſſen, jeder Verbrecher werde abſolut rechtlos und könne nach Willkühr behandelt werden *). Allein dieſen Fehlſchluß zu widerlegen, iſt hier

*) Fichte Naturrecht. II. S. 95—98.

nicht der Ort, wo bereits erwieſen wurde, daß die innere Unwürdigkeit kein Maaßſtab für die Entziehung rechtlich beſeſſener Güter ſeyn könne. Aus dieſer Urſache nun kann durch ein Verbrechen gegen fremde Rechte nicht alles Recht des Böſen verloren gehen, ſondern nur ſo viel an rechtlich beſeſſenen Gütern, als ſeine Handlung fremdes Recht verletzt oder vernichtet hat. Und zwar deswegen, weil der Grad von Unvernünftigkeit, welchen das Verbrechen zu erkennen giebt, einen gleichen Grad von Unwürdigkeit, Rechte zu beſitzen, in ſich einſchließt. Denn ſetzen wir, daß die Gerechtigkeit für die verſchiedenſten Arten von Rechten gleich iſt, ſo entſpringt aus Strafloſigkeit des Verbrechens Ungleichheit der Gerechtigkeit gegen das Recht nicht bloß des Verletzten ſondern aller andern Bürger. Soll nun gleiche Heiligkeit aller Rechte ſtatt finden, ſo muß jedes Verbrechen nothwendig Verminderung und Entziehung der dem Thäter zuſtehenden Rechte nach ſich ziehen, und zwar weder aus irgend einer Furcht des Staates vor künftigen Verletzungen, noch zur Erhaltung der Rechtsidee, noch zur Sicherung oder Vertheidigung, ſondern ausſchließlich deshalb, weil die Unvernunft in dem Grade rechtlos wird als ſie in begangenen Verbrechen ſich äußert *).

Strafe nun iſt Entziehung der dem Verbrecher zukommenden Rechte. Darin aber liegen zwey weſentliche Beſtimmungen, einmal, daß ein gerechter Maaßſtab in der Würdigung der verletzten und der entziehenden Rechte und Güter gegeben werde, und zweytens, daß dieſer Maaßſtab durch objective Vernunft des Volkes und des Staates, alſo durch das Geſetz beſtimmt, nicht aber durch ſubjectives Ermeſſen des Beleidigten, oder andrer betheiligten Perſonen feſtgeſetzt ſey. Wo die ſubjective Einſicht des Ge-

*) Hierin nehmen wir, wie ſich leicht ergiebt, auf die ſittliche Unwürdigkeit nur inſofern Rückſicht, als dieſelbe ſich in Verletzung beſtimmter Rechte manifeſtirt.

kränkten richtet, da herrscht die Willkühr der Leidenschaft, welche als Rache der Vernunft widerstreitet; und wo das gerechte Maaß der Ausgleichung mangelt, da wird Vollziehung der Strafe unmöglich. Nicht also dem einzelnen Menschen als solchem stehet das Recht oder die Nothwendigkeit der Strafe zu, sondern der Vernunft und der von ihr als Gesetz ausgesprochenen Nothwendigkeit im Staate. Auch erlangt der Beleidigte durch Entziehung rechtlich verwirkter Güter des Verletzers kein Recht auf dieselben, um sich zu bereichern oder rechtlich auszubreiten. Denn schon bey der Rache der Völker zeigt sich der edlere Charakter dieser durch Leidenschaft entheiligten Strafe in der fruchtlosen Zerstörung des verfehmten Gutes, der schlechtere in Bereicherung und vermehrtem Genusse durch Raub. Diese Betrachtungen nun zu verfolgen, indem man zeigt, daß Strafe weder für den Gekränkten noch für den Staat eine Quelle des Reichthums werden dürfe, ist die Aufgabe der Politik, der klugen Dienerin des Rechtes. Hier konnte darauf nur hingedeutet werden, indem wir nicht sowohl das Maaß als vielmehr die Nothwendigkeit der Strafe in der Gerechtigkeit zu erkennen streben.

Wir glauben sie in der Nothwendigkeit der rechtlichen Ausgleichung zwischen den Gütern und Rechten des Gekränkten und des Verbrechers gefunden zu haben. Und indem wir diese Nothwendigkeit behaupten, welche der einzig gerechte Grund der Strafe ist, stehet zugleich der Satz fest, daß gerechte und durch das Gesetz dem Verbrecher zuerkannte Strafe unerläßlich ist wie die Forderung der Vernunft, gerecht zu seyn. Denn kann die Strafe auch nur ein einziges mal erlassen werden, so war entweder die verbrecherische Handlung kein Verbrechen, also nicht strafwürdig, oder das Gesetz war ungerecht und als unvernünftig unanwendbar. Milde des Erlasses muß darum dem Verbrecher wie den Bürgern nur als Gerechtigkeit erscheinen, welche gegen das Gesetz zeuget und seine Untauglichkeit beweiset.

Folget Gewissensqual der Sünde, so hefte sich die Strafe unausbleiblich an das Verbrechen. Denn über Gerechtigkeit hinaus zu gehen vermag kein Gott, geschweige denn der Mensch.

Der bisher geführten Untersuchung zufolge erscheint die Strafe als eine durch die Vernunft nothwendig und mithin gerecht geforderte Ausgleichung der Rechte durch angemessene Entziehung der rechtlich besessenen Güter, welche durch Verbrechen verwirkt worden sind. Daher ist nicht die Frage, ob die Vernunft aus irgend welcher Rücksicht strafen, oder ob sie Erlaß und Strafloſigkeit gewähren wolle, sondern ob sie als Vernunft strafen müsse, wofern sie selbst sich nicht der Ungerechtigkeit schuldig erkennen soll. Und dieses erkennen wir an als das Recht der Vernunft; denn es geht aus ihrem Wesen mit Nothwendigkeit hervor.

Stehet uns aber dieses fest, so folget zugleich daraus die Nothwendigkeit des gerechten Maaßes der Strafe, welche selbst von denen zugestanden wird, die der Vernunft das Recht zu strafen absprechen. Und dieses ist das zweyte, was wir darthun müssen. Denn keine Strafe wird dafür anerkannt außer derjenigen, welche das gerechte Maaß hält. Und dennoch sollen nicht bloß Unschuldige sondern auch der Schuldige die Ueberzeugung haben, ihm sey durch Strafe kein Unrecht sondern sein volles Recht widerfahren, dem er sich nicht durch Zwang genöthiget sondern mit Freyheit unterwirft. Viele zwar meinen, die Strafe sey Zwang. Allein sie ist es nur gegen denjenigen, welcher ihre gerechte Nothwendigkeit aus Mangel an Einsicht verkennt, oder aus Unsittlichkeit sich ihr zu entziehen trachtet. Der Vernünftige trägt sie ohne Murren freywillig, und widerstrebet ihrer Auflegung nicht eher, als wo sie von Willkühr ausgegangen ihn willkührlich und ungerecht treffen würde. Ueberhaupt kennet das Recht in seiner heiligen Gewalt Zwang nur da, wo vernunftlose Kraft sich gegen seine Nothwendigkeit auflehnet, aber weder es selbst noch die Strafe des

Rechtes hat mit dem Zwange etwas wesentlich gemein. Denn wofern Zwangsgewalt gegen den Verbrecher Strafe des Verbrechens wäre, so hörte die Strafe mit der Bewältigung des Schuldigen auf, da sie doch dann erst mit Gerechtigkeit auferlegt wird.

Jede Strafe ist nur durch Angemessenheit zu dem Verbrechen gerecht; sie darf nicht den Charakter, nicht das vorher geführte Leben, nicht die möglichen künftigen Verbrechen, nicht endlich Unschuldige, mit dem Verbrecher durch Natur und bürgerliche Verhältnisse verbundene Menschen treffen. Das begangene Verbrechen allein und die daraus hervorleuchtende böse Absicht verdienen Strafe. Denn zwiefach für ein Verbrechen soll niemand gestraft werden. Groß allerdings ist die Aufgabe der Politik, das gerechte Maaß für Verbrechen zu finden; und größer noch sind die Sünden, welche in den gewählten Strafmitteln die Gesetzgebungen begingen, mochten sie Wiedervergeltung, Vorbeugung, Abschreckung, Schadenersatz oder Schutz oder noch anderes mehr beabsichtigen. Aber lösbar ist die Aufgabe durch Festhalten an Gerechtigkeit für den wahren Staatsmann, den Freund der Gesetze, den Beschützer der Menschlichkeit, den Rächer der Bosheit. Nur betrete er nicht den Pfad der sublimen, in ihrem Wesen schon ertödteten Theorienweisheit, auf welchem er das Wesen der Menschheit, wie er meint, im Auge behaltend die nothwendigen Gestaltungen des Menschengenius in Volkscharakter, Sitten und Weltansicht schnöde unter seine Füße tritt. Humanität zu mehren, die Zahl der Verbrechen zu mindern sey sein göttlicher Zweck. Aber zu beklagen ist der Mann, welchen Sophistik bethörte, daß er vergaß, dies geschehe nur durch leuchtende Weisheit und Gerechtigkeit und nicht durch Drohungen und Schreckniſſe des Gesetzes, sondern durch religiöse Erziehung und Bildung des Menschengeschlechtes zu Freyheit und Gerechtigkeit. Dieses erkennend umfaßten die alten Staatsreformatoren das

gesamte Volksleben nach allen Aeußerungen des Menschenwesens in Religion, häuslicher und bürgerlicher Sitte, Volkscharakter und örtlicher Ausbildung, und stellten nach solchen Rücksichten Gesetze auf, deren Weisheit und Gerechtigkeit auch uns den entfernten als Vorbild gelten kann *). Wir dagegen, verachtend die Elemente des Rechtes im Volke, zerreißen in tausend widerstrebende Trümmer das Gebäude des Völkerlebens, und verwundern uns staunend, wie doch unsere gutgemeinte Absicht so unvollkommen zur Beförderung der Humanität wirke, da wir weit gerechter uns darüber wundern sollten, daß dieser künstlich erbaute Trümmerhaufe durch das einzige Band der Religion des Christenthums so kräftig zusammen gehalten werden kann.

Soll die Idee der Gerechtigkeit mit unbeschränkter Gewalt in dem Gebiete sittlicher und rechtlicher Freyheit herrschen, wie sie in der Natur nach ewigen Gesetzen waltet; so muß sich ihr Wesen nicht allein in der Vollkommenheit sittlicher Gesinnung durch Nothwendigkeit der vernünftig freyen Handlungsweise offenbaren, sondern auch in dem Gebiete der Güter und Rechte durch Erkenntniß ihrer Natur und ihres dadurch bedingten Werthes für die Vernunft Ausgleichung derselben nach Verdienst und Schuld zu erreichen streben. Und nur dann wird sie den Namen der Gerechtigkeit verdienen, wenn in allen ihren Bestimmungen die Nothwendigkeit und das Maaß der Vernunft hervorleuchtet. Denn Gerechtigkeit ist der Quell der Gesetze, die Nothwendigkeit der Vernunft ihr Schutz und ihre Gewalt. Gerechtigkeit fordert der Mensch vom Menschen in verdienter und in verschuldeter Ausgleichung. Er erwartet sie vom Rechte und seinem Organ dem Vernunftstaate.

---

*) Vergl. die schöne Stelle des Platon Leg. I. p. 631. B — 622. D.

So beruht auf der Idee der Gerechtigkeit, die Tugend und das Glück des Menschen; auf derselben die Rechte und Güter der Bürger; sie begründet und vermittelt die Geselligkeit und den Verband der Menschen, und kein Verhältniß von den innersten des Familienlebens bis hinauf zu den höchsten öffentlichen und religiösen bestehet ohne die ewig gleiche Gerechtigkeit.

Viertes Capitel.

Das Verbrechen.

Wie die Natur durch das Wissen von Gerechtigkeit den Menschen zum Hüter ihres Gesetzes bestellte, so legte sie mit dem göttlichen Geschenke der Freyheit in seine Seele zugleich die Möglichkeit des Verbrechens. Sie entzog dem Thiere die Kenntniß ihres Gesetzes, und ließ es darum nicht aus den Schranken treten, welche sie selbst seinen Trieben und seiner Kraft gezogen hatte. Nur den Menschen verlieh sie mit dem göttlichen Geiste zugleich die Freyheit, nach dem eigenen Gesetze seines Wesens zu handeln, ohne ihm damit die Willkühr der Triebe und die Beschränkung durch die sinnliche Natur zu nehmen. Darum wie der Mensch allein der Freyheit theilhaftig ist, kann auch er allein Verbrechen begehen.

Damit wir jedoch den Begriff des Verbrechens genau und vollständig erfassen, müssen wir alle Verletzungen des Rechtes übersehen, um das Verbrechen von den verwandten Begriffen zu scheiden.

Zuerst nun kommt uns hier entgegen die Sünde, als die aus Freyheit hervorgegangene wissentliche Verletzung des Gesetzes der Vernunft. Und wenn alle Tugend Gerechtigkeit ist, so wird Sünde die einzige Ungerechtigkeit seyn. Sie ist die freywillige Verletzuug des eigenen Wesens, hervorgegangen aus der Verkehrung des Willens in das absolut nichtige, der Veruunft und Nothwendigkeit er-

mangelnde, und darum Böſe. Denn wie der Menſch die Nothwendigkeit ſeines Lebens in der Vernunft anerkennt, ſo hat ihm die Natur auch die Kenntniß des Unvernünftigen und rein Willkührlichen, welches bloß in dem individuellen Erſcheinungsleben gegründet iſt, verliehen. Dieſes nun in ſich nichtige, und nur durch individuelle Willkühr mit dem vernünftigen verbunden, iſt das Böſe, deſſen Seyn eben ſo nur durch Vernunft möglich iſt, wie es durch dieſelbe verdammt wird. Der Misbrauch der Vernunft und ihrer Kraft zur Bewirkung dieſes an ſich nichtigen iſt die Sünde. Einen Bruch alſo des von Natur nothwendig geſetzten und darum ſeyenden erkennen wir in der Sünde, und es muß folglich jede Sünde einen Bruch des Geſetzes in ſich enthalten. Allein dadurch iſt die Sünde noch nicht Verbrechen, wie es das Recht betrachtet und beſtraft.

Sündiget der Menſch an dem Vernunftgebote als dem Willen Gottes durch Entgegenſetzung ſeines eignen individuellen und darum nicht vernünftigen Willens, ſo muß er allerdings als Verbrecher betrachtetet werden. Denn er brach die Nothwendigkeit, die er ſelbſt ſich geſetzet. Aber nicht iſt er Verbrecher an dem menſchlichen Rechte, welches das Geſetz verordnet, und wird darum nicht nach menſchlichem Geſetze gerichtet noch beſtraft. Denn die Größe des laſterhaften Widerſtrebens gegen die Gebote der Vernunft iſt Menſchen unmeßbar, und überdieß kein Maaßſtab des Verhältniſſes zwiſchen Gütern und der Würdigkeit ihres Beſitzes gegeben, wie oben gezeigt wurde. Folglich kann durch Entziehung von Rechten und Gütern die Sünde als etwas mit ihnen nicht im Verhältniſſe der Gleichheit ſtehendes durchaus nicht beſtraft werden. Und fluchwürdig iſt die Tyranney des Staates, welcher ſich anmaßt, Gerechtigkeit in Beſtrafung der Sünde zu üben. Was alſo auch edle Männer, welche das Strafrecht durch ihre Einſicht gefördert haben, ſagen mögen, nicht der Sünde als Sünde gilt die Vergeltung der rechtlichen Strafe, nicht

die Vernunftwidrigkeit an ſich wird beſtraft (denn ſie hat die Größe der Strafe in der Qual des Gewiſſens und dem Bewußtſeyn der Unwürdigkeit); ſondern wo die Sünde als Verbrechen gegen das Recht erſcheint, ereilt ſie die angemeſſene rechtliche Strafe.

Sünde und Verbrechen verhalten ſich alſo wie das Allgemeine zu dem Beſondern, indem kein Verbrechen ohne Sünde denkbar iſt, nicht jedoch alle Sünde als Verbrechen erſcheint.

Zwar ſcheinen Sünde und Verbrechen in der kirchlichen Disciplin zuſammenzufallen, indem, wie einige ſagen, auch die ſündliche That als Verbrechen gegen das heilige Recht der Gottheit mit zeitlichen Strafen und Bußen belegt werde. Allein es ſcheint auch nur; denn nicht durch zeitliche Strafe wird die Schuld gebüßet, ſondern durch Reue und Beſſerung, zu welcher die menſchliche Strafe führen ſoll. Verſchieden zwar ſind die Urtheile über die Gerechtigkeit kirchlicher Strafen, da einige anmaßliche Gewiſſensrichter das Ermeſſen ihres Blödſinnes zu einer Zucht der freyen Kirchenmitglieder erheben wollen, andre aber alle kirchlichen Strafen außer der Züchtigung des Wortes für unzuläſſig erklären. Dieſes aber iſt durch Vernunft und Geſchichte beſtätiget, daß Glaubens- und Gewiſſenszucht durch äußerliche Vergeltung Heuchler und Augendiener überall erzeugen muß, und daß kirchliche und rechtliche Strafe entweder zuſammen fallen müßen, oder wo ſie ſich trennen, die erſtere im höchſten Grade ungerecht und tyranniſch wird. Das Wort allein iſt das ſeelendurchdringende Schwerdt der Zucht und Strafe. Seine Gewalt iſt göttlich wie ſein Urſprung, und darum allein gerecht, weil ſie nothwendig in der Natur der Vernunft gegründet iſt. Hinweg alſo mit jener chimäriſchen Tyranney einer äußerlichen Kirchenzucht. Laſſet das Wort frey walten; befördert die Einſicht in ſein Weſen und den Glauben an ſeine Wahrheit, und ſeyd verſichert, daß dieſe Freyheit ſeiner Wirkſamkeit die Herzen der Menſchen ſicher

und gewiß zu dem Ziele lenken werde, wohin als zu dem einzigen die kirchliche Gesellschaft strebt.

Wenn nun die Sünde und das Verbrechen sich auf das schärfste von einander scheiden, so wird auch die sündliche That, welche der Mensch an sich verübt, ohne dadurch das Recht andrer zu verletzen, wie schändlich sie immer seyn möge, kein Verbrechen seyn, worüber das Recht richtet. Denn sollte die sündliche Gesinnung bestraft werden, so könnte dies nur durch Strafe des Gewissens geschehen, die in keines Menschen Gewalt steht; wollte man aber die äußere That richten, so würde man entweder alles Maaßstabes entbehren, oder selbst bey willkührlicher Schätzung der Sünde einen Eingriff in die Rechte des Individuums thun, und aus Liebe zur Gerechtigkeit sie selbst verletzen. Denn einmal muß der Staat in jedem Bürger die Freyheit der Selbstbestimmung achten, und selbst den Schein der Sünde als mögliche Folge vernünftiger Entschließung ansehen; sodann aber soll er sich aller willkürlichen Strafen als Erziehungsmittel freyer Menschen enthalten. Gegen sich selbst begehet der Mensch kein rechtliches Verbrechen, außer wiefern durch seine That Rechte anderer oder des Staates gekränkt werden. Daher sind Selbstmord, Selbstverletzung und andre Schandthaten rechtlich keiner Strafe fähig, außer wiefern dadurch das Recht des Staates verletzt wurde. Zwar hat sich die Polizey hie und da zur Aufgabe gemacht, eine lauernde Wachsamkeit über die Bürger auszuüben, um, wie sie meint, Verbrechen zu verhüten. Allein ihr Recht erstreckt sich nicht über die erkennbare Drohung hinaus; denn jede heimliche Aufpasserey ist dem Rechte nicht minder als der Sittlichkeit zuwider.

Nach diesen Ausscheidungen bleibt also für den Begriff des Verbrechens nur das Gebiet der Rechte übrig, welche als rechtlich erworbenes und besessenes Eigenthum der Verletzung unterworfen sind. Und es können Verbrechen nur gegen die Rechte anderer begangen werden. We-

ſicht und That weder etwas erleidet noch überhaupt verändert wird; ſo fällt damit die Möglichkeit weg, Verbrechen gegen Gott, die Religion und die Wahrheit zu begehen, zu deren Ahndung das Recht befugt wäre. Zwar erſcheinen in allen Criminalgeſetzbüchern die Verbrechen gegen Gott und die Religion unter den Titeln der Gotteslästerung und Ketzerey. Allein die höchſte Unbeſtimmtheit in den Begriffen bezeugt eben ſo ſehr die Unmöglichkeit den verletzbaren und verletzten Gegenſtand zu bezeichnen, als auf der andern Seite die hohe Ehrfurcht der Menſchen vor dem heiligen Namen deſſen, von deſſen Munde das Gebot der Gerechtigkeit ausgeht. Giebt es ein Verbrechen gegen Gott, ſo muß entweder jedes Verbrechen ein ſolches ſeyn; denn alles was da iſt, iſt des Herrn, und alle Gerechtigkeit iſt ſein Gebot und Wille, oder es iſt ein Verbrechen gegen Gott undenkbar, da er keine berechtigte Perſon in dem Sinne iſt, wie es Menſchen ſind. Verletzen alſo kann der Verbrecher weder ſeine Würde noch ſein Recht, und kann deshalb nach Geſetz und Recht nicht geſtraft werden. Und eben ſo wenig iſt Verletzung der Religion als eines Inbegriffes von Wahrheiten möglich. Denn wie man auch den Begriff eines ſolchen Verbrechens faſſet, als Schmähung, Verſpottung oder andre Läſterung der Religion, dennoch iſt dieſe Unthat, ſo lange eines Gläubigen Recht nicht dadurch beeinträchtigt wird, kein Verbrechen. Denn ſetzet, es geſchehe die Schmähung einer Religion und Kirche aus Unwiſſenheit aber mit wohlbedachtem Vorſatz, ſo iſt die That kein Verbrechen; denn ſie kränket keines beſtimmten Menſchen Rechte. Geſchieht ſie aber mit Vorbedacht und klarer Erkenntniß der Wahrheit, ſo iſt ſie zwar um ſo ſchändlicher, aber dennoch kein rechtlich zu beſtrafendes Verbrechen. Sie wird es aber, ſobald die rechtmäßigen Rechte eines Gläubigen dieſer Kirche dadurch verletzt werden. Die neueren Geſetzbücher ſcheinen gegen dieſe Verbrechen ſehr kalt; und dies hat den Frommen Anlaß genug zur Klage

gegeben. Allein nicht sowohl die religiöse Gleichgültigkeit, als vielmehr die Unmöglichkeit, darin ein Verbrechen zu erkennen, verwies die Gesetze darüber aus den Lehrbüchern und Gesetzsammlungen.

Man soll sich auch an der Vernunft des andern vergehen können, und es soll ein Verbrechen gegen fremde Vernunft überhaupt geben. Dieses würdete man Lehrern, Erziehern und Verführern zum Irrthum auf. Aber auch hier gilt das obige. Wir alle, die wir lehren und erziehen, sind dieses Verbrechens mehr oder minder schuldig, je nachdem wir selbst die Gelegenheit zur Erkenntniß der Wahrheit sorgfältig oder lässig benutzten. Denn wir irren alle, und der unschuldigste ist der, welcher am weitesten in das Gebiet der Wahrheit, sey es durch Glück oder durch Fleiß, vordrang. Nur da also wäre ein solches Verbrechen denkbar, wo mit Vorsatz der Lehrling zur Sünde und zum Laster gebildet würde, um sodann in der Verletzung fremder Rechte die Früchte seines Unterrichts zu zeigen. Und selbst dann würde bey begangenen Uebelthaten gefragt werden müssen, ob die ihm einwohnende Unwissenheit unbesieglich war oder nicht. Nur im erstern Falle könnte der Verführer als Miturheber des Verbrechens Strafe gerecht erleiden. Im andern bleibt er straflos.

Irren wir nicht ganz in der bisher versuchten Entwickelung des Begriffes der Gegenstände, an denen Verbrechen begangen werden können, so ergiebt sich von neuem die Richtigkeit unsrer Behauptung, daß einer boshaften Verletzung nur Rechte anderer Personen fähig sind, soweit dieselben als Güter sinnlich erscheinen, und durch vernünftige Gesetze fest bestimmt sind. Verbrechen also kann nur an bestimmten Gütern verübt werden, worüber das Gesetz entschieden hat. Jede Verletzung aber fremder Personen und Güter, worüber entweder keine gesetzliche Bestimmung vorhanden ist, oder aus Mangel eines ausgebildeten Staatsverhältnisses nicht vorhanden seyn kann, ist unter den

Begriff des Verbrechens nicht zu ſtellen. Denn nicht, was das verletzte Gefühl oder die beſchränkte Einſicht des Einzelnen für Verbrechen hält, kann Verbrechen ſeyn, obgleich die Rache der Leidenſchaft mit gleicher Heftigkeit gegen unwillkührliche Beleidigungen wie gegen boshafte Kränkungen wüthet. Auch kann in einem ſolchen unnatürlichen Zuſtande der Geſetzloſigkeit Strafe nicht ſtatt finden; denn ohne Maaß entbehrt die Strafe der Gerechtigkeit. Nur Nothwehr gegen unrechtlichen Angriff und Rache wegen erlittener Beleidigung duldet ein ſolcher Zuſtand der Unnatur.

Immer enger zieht ſich alſo der Kreis zuſammen, in welchem der Begriff des Verbrechens zu ſuchen iſt. Geſchieden iſt es von der Sünde, eingeſchränkt ſein Gebiet auf den Kreis ſinnlich erſcheinender Güter. Aber damit iſt die Natur deſſelben noch nicht erklärt, geſchweige denn erſchöpft. Zwey Begriffe drängen ſich hervor, deren Verwandtſchaft mit dem geſuchten innig zuſammenhängt, der Begriff der Verletzung und des Vergehens.

Viele Mühe hat man angewandt, vom Verbrechen das Vergehen genau zu ſcheiden, aber alle Verſuche ſind bisher geſcheitert *). Nur dieſes leuchtet überall hervor, daß man das Vergehen für ein Verbrechen geringerer Art hält. Und eben deswegen haben manche das Vergehen auf Verletzung polizeylicher Ordnung eingeſchränkt. Gewiß liegt in dieſen Andeutungen etwas wahres. Denn allerdings nennen wir von einem richtigen Sinne geleitet diejenige rechtswidrige That, welche aus Muthwillen und böſer Luſt unternommen, oder im Leichtſinne begangen fremde Rechte kränkt, ein Vergehen, nicht ein Verbrechen, indem wir ſie für einen Irrweg des richtigen Nachdenkens und der rechten Geſinnung zu halten geneigt ſind. Ja

*) S. Henke's Hdb. d. CR. u. d. CP. I. § 33. Kleinſchrod ſyſt. Entwicklung d. Grundbegr. d. p. R. I. § 5 — 11. Tittmann Hdb. d. Strafrechtswiſſ. I. § 34 — 37.

ſelbſt im Falle einer culpoſen Handlung nennen wir im Vertrauen auf die Güte der Menſchennatur die geſchehene Rechtsverletzung mehr ein Vergehen, entſtanden aus Irrthum, als einen Bruch des Geſetzes durch Gewalt. Und ſoll der Name des Vergehens nicht mit dem des Verbrechens verwechſelt werden, ſo gebührt er mit Recht der zwar verſchuldeten aber nicht vorſätzlichen Verirrung vom Wege des erkannten Rechtes, welche Verirrung bey dem Verbrechen ſelbſt undenkbar bleibt. Denn nicht verirrt hat ſich der Verbrecher, wenn er des Namens würdig iſt, ſondern frey und mit vorbedachter Abſicht iſt er von dem Rechte gewichen, um in frevelhafter Willkühr die böſe That zu vollenden. Aber vergangen hat ſich der Unglückliche, der aus Noth, aus Unkenntniß des Rechtes, aus Leidenſchaft, wozu er boshaft gereizt wurde, und aus andern Gründen das Recht verletzte; denn verirret hat ſich ſein Gemüth, aber nicht verwildert iſt ſein Wille wie die boshafte Geſinnung des Verbrechers.

Darf man alſo den Begriff des Vergehens von dem Verbrechen unterſcheiden, ſo umfaßt er diejenigen Rechtsverletzungen, welche zwar von Freyheit ausgegangen und inſofern verſchuldet ſind, aber nicht aus der Quelle des böſen Vorſatzes und der rechtsverletzenden Abſicht entſprangen. Es liegt in jeder Culpa ein Vergehen, nicht aber ein Verbrechen, wofern nicht die Abſicht auf Verletzung beſtimmter Rechte gerichtet und alſo Dolus war. Daher die in der Natur des Rechtes liegende Regel bey jedem Verbrechen eher Culpa als Dolus vorauszuſetzen, und es als Vergehen zu betrachten *).

Wenn nun das Vergehen dem Verbrechen entgegenſteht durch den Mangel boshafter Abſicht, ſich aber demſelben in Hinſicht der Schuld beygeſellt, ſo liegt in der Verletzung

*) Henke Hdb. des CR. I. § 56. S. 368. Tittmann Hdb. d. Str. R. W. I. § 94. S. 185. Dagegen Feuerbach Lehrb. d. peinl. R. § 60. 7. Ausg.

fremder Rechte beydes ſowohl Schuld als boshafte Abſicht, jenachdem die Verletzung unabſichtlich oder abſichtlich begangen wurde. Denn von jener unfreywilligen, unverſchuldeten und zufälligen Beſchädigung fremder Güter kann hier nicht die Rede ſeyn, wo wir uns mit der Unterſuchung derjenigen Art von Rechtsverletzungen beſchäftigen, die dem Verbrechen nahe ſtehen.

Jede Rechtsverletzung iſt ein Schade, der dem Rechte des andern zugefügt wird und deshalb erſetzt werden muß. Aber nicht dem Rechte an ſich, wie Welcker *) meint, kann Schade zugefügt werden, ſo wenig als der Tugend oder der Gerechtigkeit an ſich. Denn ſie hängen nicht von menſchlicher Willkühr ab, und leiden weder durch menſchliche Sünde und Vergehen Schaden, noch gewinnen ſie an Energie des Daſeyns durch menſchliche Vortrefflichkeit. Daher verletzet der Menſch nur das Recht und den gerechten Beſitz des Menſchen, ſoweit er ſinnlich erſcheint, nicht aber den Menſchen an ſich oder ſein abſolutes Recht. Jedes Verbrechen iſt ein ſolcher Schade, welcher der berechtigten Perſon widerrechtlich zugefügt wird, mag nun die Ausgleichung durch Erſatz möglich ſeyn oder nicht. Iſt Erſatz möglich, ſo muß er ſtatt finden, und die Strafe folgt dem Erſatze als gerechte Vergeltung des Verbrechens. Wo aber wie bey Verletzungen des Lebens, der Ehre und der Freyheit Erſatz unmöglich iſt, kann zwar die Ausgleichung des Schadens nicht geſchehen, aber um ſo härter wird die Strafe des Verbrechens ſeyn.

Es enthält alſo jedes Verbrechen eine Verletzung fremder Rechte, wenn auch nicht jede Rechtsverletzung ein Verbrechen einſchließt. Und mithin liegt in jedem Verbrechen eine auszugleichende Ungleichheit des Rechtes und Wiederherſtellung der Unverletzlichkeit des gerechten Beſitzes, zu-

*) Welcker die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe S. 135. 249 ff.

gleich aber auch eine Mahnung zur gerechten Vergeltung durch Strafe.

Den bisherigen Erörterungen zufolge bleibt der Begriff des Verbrechens eingeschränkt auf eine Verletzung fremder Rechte, welche aus Willkühr und böser Absicht hervorgeht *).

Soll aber ein Verbrechen möglich seyn, so wird Freyheit vorausgesetzt, welchen Begriff man immer mit diesem Worte verbinden mag. Denn ohne Selbstständigkeit und Freyheit ist eine begangene Rechtsverletzung kein Verbrechen, sondern vielmehr ein Unglück und keine Schuld, eine willenlos waltende Nothwendigkeit.

Nun verstehen einige unter menschlicher Freyheit ein Vermögen der Wahl zwischen dem an sich gleichgültigen, ein Gleichgewicht der Indifferenz gegen das Gute und gegen das Böse, und meinen eben in der absoluten Unbestimmtheit das Wesen der Freyheit am richtigsten erfaßt zu haben. Allein andere, tiefer denkend, heben diese völlige Unbestimmtheit auf, indem sie an deren Stelle eine durchgängige Bestimmtheit setzen, und während sie für jede geschehende Handlung nach dem Gesetze der Natur Nothwendigkeit fordern, das Wesen der Freyheit durch Misverstand vernichten. In beyden liegt neben dem Irrthume einige Wahrheit. Denn mußte die geschehene Handlung geschehen, so daß das Gegentheil dem Willen absolut unmöglich war, so hört Freyheit und Selbstbestimmung auf in menschlichen Handlungen zu walten, und nicht handeln wir, sondern werden gehandelt. Nicht minder aber widerstrebt die Natur der Freyheit der grundlosen Willkühr des Aequilibrismus, welcher, indem er die Nothwendigkeit des Geschehenen durch Annahme der Möglichkeit des Gegentheils leugnet, gegen alle Gesetze des Naturzusammenhanges den Zufall zur Ursache menschlicher Willensacte erhebt.

*) Vergl. über Vergehen und Verbrechen Platon Legg. IX. p. 864. C. 867. A.

Soll aber Freyheit möglich seyn, so müssen sich Nothwendigkeit und Willkühr in ihr vereinigen. Nothwendigkeit ist das Wesen der Freyheit wie alles Seyns.

Betrachten wir die Sache also. Um frey und dadurch selbstständig seyn zu können, muß der menschliche Geist Theil haben am Seyn als dem in sich und aus sich vollkommen seyenden. Nur also kann er unabhängig und frey seyn und leben. Jede Abhängigkeit aber seines Wesens von dem Seyenden ohne eignen Urquell des Seyns in sich scheidet ihn aus der Reihe freyer Wesen, in denen Selbstseyn, und Persönlichkeit wohnt. Allein damit ist zugleich gesetzt das Urwissen vom Seyn, welches eins ist mit dem Seyenden, und weder erworben werden kann als fremdes durch Anstrengung in der Zeit, noch verändert seinem Wesen nach. Und dieses Urwissen kann kein andres seyn als das Wissen vom Seyn, woran der Geist theilnehmend sich selbst erkennt und weiß. Jeder aber bekennet, daß das Seyn das Vollkommene sey, mit andern Worten, das Wahre, das Gute und das Schöne. Diese Seiten des Seyns sind die im Wesen des Geistes gegründeten Ideen als Radien des einen Mittelpunktes des Seyns, von welchem unzählige andre ausgehen in gleicher Vollkommenheit und gleich unauflöslicher Verbindung unter einander zu dem vollkommenen Begriffe desselben.

Dieses ist die Basis der Freyheit, zu seyn und zu wissen von sich als dem wahrhaft seyenden; und nichts andres kann die Freyheit seyn als die von sich wissende Kraft des wahrhaften Lebens in dem was ist. Nicht also unbestimmt oder ihrem Wesen nach gleichgültig ist die Freyheit, sondern vollkommen in sich bestimmt als die Nothwendigkeit das zu seyn, was in dem Wesen des Menschen gegründet ist. Denn wer will es leugnen, daß frey nur derjenige handle, welcher seiner Natur angemessen handelt, und daß nur in der Tugend und in der geistigen Vollkommenheit sich die Freyheit und Selbstmacht des Geistes offenbare. Dagegen ist unfrey der Unglückliche,

der die eigne Natur verkennend und durch Neigungen und Leidenschaften zum Nichtseyenden verführt der Willkühr fröhnt; unfrey der Bösewicht, der die erkannte Selbstständigkeit der Freyheit verachtend, sich dem Laster verkauft. Sklaven sind sie, deren Ketten nur Rückkehr zur wahren Natur des Geistes auflöst.

Wie aber, wird man fragen, ist es möglich, daß eine solche nothwendig seyende und von sich wissende Freyheit in das Gegentheil doch gewiß auch mit Nothwendigkeit entarten kann? Wie kann der Mensch Verbrechen begehen, wenn er doch nothwendig der in sich selbst seyenden Freyheit folgt, der das Wissen vom Seyn inwohnt und die Macht ihm zu gehorchen? Und allerdings unmöglich wäre Sünde, Laster und Verbrechen dem Menschen, besäße er dieses Wissen seines Wesens und Seyns vollkommen ausgebildet und ungetrübt durch das Gegentheil des Nichtseyns, wie wir annehmen, daß es der Gottheit beywohnt. Nun aber entwickelt sich ihm alles Wissen mit dem zeitlichen Leben der Seele zugleich nur allmählig an dem erscheinenden Daseyn des in sich Nichtseyenden. Aus dessen Hüllen die Gestalt, aus den Schalen den Kern des Seyns zu entwickeln, und dem Urwissen der Seele folgend die Ahnungen des Seyns zur Erkenntniß und zum deutlichen Urtheil der Einsicht zu erheben, dies ist die große Aufgabe des Menschenlebens, dies der gefahrvolle Weg des Irrthums und der Laster. Aber mit nichten verfolgt der Mensch in seinem Handeln nur das Nichtseyende, sondern im Forschen wie im Begehren trachtet der Geist seiner Natur getreu nur nach dem inwohnenden verborgenen Seyn der Dinge; und nur in dem Maaße, als sie dem Leben der sich entwickelnden Vernunft dienen, liebt er die Dinge im Begehren der Neigung, des Affectes, der Leidenschaft und des vernünftigen Entschlusses. Auch wo das unerfahrne Urtheil irret, strebet der Mensch nur nach dem, was ihm das Seyende und also das Gute scheint, denn ein Streben nach dem absolut Bösen mit vollkommener Er-

kenntniß ſeiner Nichtigkeit aus reinem Vorwitz iſt und bleibt ein undenkbarer Begriff, welchen Geſchmack auch Philoſophen und Künſtler an gediegenen Teufelsfratzen dieſer Art finden mögen. Die Freyheit kann nur nach Freyheit ſtreben, und ſelbſt das Verbrechen als die verſchuldete Folge der beſiegbaren Unfreyheit iſt nur ein Streben, ſeiner Natur zu folgen, oder frey zu ſeyn, aber mit Verkehrung der abſoluten Freyheit des Geiſtes in die Scheinfreyheit individueller Willkühr.

Setzen wir, was wir müſſen, daß nur dasjenige erſtrebt und begehrt wird, was wahrhaft iſt, und daß auch in den erſcheinenden Dingen wahres Seyn ſich offenbare; ſo folgt nothwendig, daß die Kraft der Freyheit nur auf Entwickelung des Selbſtſeyns gerichtet ſey, und daß die erſcheinenden Dinge nur inſofern begehrt werden oder dem Geiſte überhaupt intereſſant ſeyn können, als er in ihnen irgend eine Erſcheinung des Seyenden erkennt. Ohne dieſe Anerkennung ſind ſie abſolut gleichgültig, und es waltet in ihrem Gebrauche die Willkühr. Eine reine, grundloſe Willkühr aber iſt wie überhaupt, ſo auch in dem Geiſte des Menſchen undenkbar.

Zwey Momente ſind es, welche die Entwickelung der Freyheit im Zeitleben bedingen; das Verhältniß der Seele zu der körperlichen Anlage und der ſinnlichen und geiſtigen Umgebungen des Individuums, und die Gewöhnung. Durch beyde zugleich wird die Entwickelung der geiſtigen Freyheit vollkommen und nothwendig bedingt, und die Eigenthümlichkeit der Individualität hervorgebracht. Aus den Verhältniſſen der phyſiſchen Anlage, der häuslichen, örtlichen und klimatiſchen Umgebungen entſpringen eben ſo viele Richtungen der geiſtigen Thätigkeit im Denken und Handeln, in welchen ſich die Erkenntniß des Seyns und das Leben der Freyheit nach verſchiedenen Seiten wiederſpiegelt. So erſcheint alſo die Freyheit des Geiſtes in jedem Individuum anders in ihrer Entwickelung bedingt, obwohl als eine in ihrem Weſen. Denn von einem andern Punkte

beginnt jedes Individuum den Lauf der freyen Thätigkeit. Und es ist unmöglich, ohne diese zeitlich und räumlich gegebenen Verhältnisse die Entfaltung des geistigen Lebens zu begreifen

So wie nun durch diese Bedingungen die Freyheit in Beziehung auf das erscheinende Leben bestimmte Richtungen gewinnt, welche die Willkühr aufheben, so vollendet die Gewöhnung an einen bestimmten Kreis von Vorstellungen und an bestimmte Neigungen des Strebens das Werk der allseitigen Bedingung. Je klärer und häufiger gewisse Vorstellungsreihen in das Bewußtseyn treten, je größer die Fertigkeit in ihrer Handhabung wird, desto fester wird die Gewöhnung, desto stärker das Interesse für dieselben. Je lebhafter die Neigungen sich erheben, je inniger sie sich mit Gemüthsbewegungen verbinden und zu bleibenden Richtungen des Begehrens in Leidenschaften sich ausbilden; desto mehr wird die Willkühr vernichtet, und die Nothwendigkeit einer also bestimmten Aeußerung der Freyheit tritt hervor. Charakter, durchgängig bestimmter Charakter ist das Ziel, wozu die Freyheitsentwicklung jedes Lebens hinstrebt. Er ist die Form, worin die Idee der Freyheit während des Zeitlebens erscheint.

Unmöglich also ist eine richtungslose, für alles gleichgültige Freyheit, durch welche Tugend und Laster nur zufällig entstehen könnten. Nothwendigkeit der Motive für das eine oder das andre unter bestimmten Verhältnissen ist der Charakter ihres Wesens. Denn ohne Motiv kann keine Handlung entstehen, und ohne Nothwendigkeit könnte sie keine bestimmte seyn. Wäre nun diese Nothwendigkeit einzelner Beweggründe absolut, so höbe dies das Wesen der Freyheit auf, und nur ein Uebergewicht des Druckes bliebe übrig. Allein absolut nothwendig ist nur das Handeln der Freyheit nach dem Grade ihres Wissens vom Seyn. Und durch diese innere Nothwendigkeit allein ist sie wahre Freyheit — selbst in den tiefsten Finsternissen des Irrthums und des Verbrechens. Denn aus dem

Grunde der Seele leuchtet auch dann noch das Licht hervor, deſſen Strahl den Weg zur Freyheit und Selbſtſtändigkeit in Wahrheit und Güte weiſet.

Aber, wird jemand ſagen, wenn das Weſen der Freyheit darin beſteht, nothwendig ſich ſelbſt gleich zu ſeyn und nothwendig ſich zu den von ihr ausgehenden Handlungen zu beſtimmen, wie iſt das Gegentheil dieſer Nothwendigkeit, die Willkühr, denkbar? Und wie kann durch eine ſolche Freyheit ein Verbrechen begangen werden?

Hierauf nun zu antworten iſt nicht ſchwer. An und für ſich iſt die Freyheit ſo wenig Willkühr, als überhaupt dieſes zwitterhafte Nichts in der Natur ſeyn kann. Denn um ſelbſt zu ſeyn kann Freyheit in ſich nichts fremdes aufnehmen. Nun aber iſt das Leben der Freyheit nur ein ſolches, welches ſich in der Zeit und im Verhältniſſe zu dem Nichtſeyenden entwickelt. So lange nun die Vernunft in der Unendlichkeit der Dinge keine Beziehung zu ſich erkannt hat, ſo lange bleiben ſie ihr völlig gleichgültig und alſo für die Richtung des Strebens einer Wahl zwiſchen dem entgegengeſetzten oder richtiger gleichgültigen unterworfen. Und dieſe Möglichkeit der Wahl, welche aus der Negation der Erkenntniß entſpringt, erzeugt die ſogenannte Willkühr. Allein eben das Auswählen des einen und das Verwerfen des andern iſt ſchon nicht mehr Willkühr, ſondern Nothwendigkeit der Freyheit. Denn beyde Thätigkeiten können nur ſo geſchehen, daß entweder Einſicht in die objective Natur des Dinges, oder Erkenntniß ſeiner Beziehung entweder auf das individuelle Vernunftleben der Perſon oder auf das Leben der Vernunft überhaupt, oder wo dieſe mangelt, Gewöhnung an den Gebrauch des einen oder des andern die Wahl beſtimmt und nach dem intellectuellen Zuſtande der freyen Perſönlichkeit entſcheidet. So lange alſo die Beziehungen der Dinge zum Leben der Vernunft nicht vollkommen ihrer Nothwendigkeit nach erkannt ſind, ſo lange iſt Wahl und Willkühr der Freyheit möglich. Die Auswahl ſelbſt iſt nothwendig in dem Zu-

stande des freyen Wesens gegründet. Und wegen dieser Natur der Freyheit werden ihr die Handlungen der Willkühr zugerechnet. Denn wofern nicht ein ursprüngliches Maaß der Dinge im Wissen der Freyheit läge, könnte weder eine Wahl noch eine Verirrung gedacht werden.

Die Freyheit der Gottheit ist reine Nothwendigkeit des vollkommenen Seyns und des vollkommenen Wissens. Die des Menschen ist Wahl nach dem Grade der Einsicht, welche sich zur Vollkommenheit der Nothwendigkeit hinaufzubilden strebt. Denn wo der Lauf der Entwicklung des Zeitlebens geendigt wäre, müßte Freyheit in Nothwendigkeit übergehen.

Mangelt nun aber in irgend einem vernünftigen Wesen die Einsicht entweder in das wahre Wesen der Dinge, oder in die Beziehung zum wahren Vernunftleben, so muß Willkühr oder ungegründete Wahl des rein subjectiven um so deutlicher hervortreten, je weniger sie durch Einsicht gehindert wird. Tritt nun zu dieser Geistesbeschränkung noch die Gewöhnung an bestimmte Richtungen des Strebens, welche sich im Eigensinne und in der Tyranney der Dummheit offenbaret, so ist mit der Gewalt der individuellen Triebe zugleich die Quelle der Verbrechen eröffnet. Denn nirgends keimt die Saat des Verbrechens fruchtbarer hervor als in verwahrlosten und verwilderten Gemüthern. Und giebt es irgend einen Segen wahrer Bildung, so zeigt er sich am deutlichsten in der Achtung fremder Rechte wie in dem Gehorsam gegen das Gebot der Tugend. Daher will jene Rede heutiger Sophisten nichts bedeuten, welche gegen Vernunft und Erfahrung anrennend nur in der Aufklärung des Verstandes, nur in Verdeutlichung der Begriffe das Heil der Menschheit erblicken, und wo sie die Erziehung der Jugend leiten, auch zu erbauen trachten, während die verdorbenen Gewöhnungen egoistischen zuchtlosen Strebens alle Spinngewebe der Begriffe durchbrechen, ohne sich an die Einsichten der sophistisirenden Sokratiker zu kehren. Wahre Freyheit ist der festeste Damm gegen

Sünde und Verbrechen. Ein Herz, das ihre Zucht erfuhr und durch ihre Leitung zur Gerechtigkeit gewöhnt wurde, wird von dem Reiz zur Sünde nicht versucht und widersteht selbst der lockenden Versuchung sicherer. Aber zwey Abwege führen in das gewisse Verderben. Der erste ist der Egoismus der Dummheit, der mit tyrannischer Willkühr die Freyheit nur in der verdorbenen Lebensweise des zeitlich beschränkten Ichs erstrebt. Dieser Egoismus ist der Charakter des Pöbels. Der andre Abweg ist der feinere Egoismus der Cultur. An dieser Krankheit leiden die Stände, deren Verstand aufs feinste ausgebildet wurde, um ein tauglicher Diener ihrer Neigungen und Schooßsünden zu seyn. In diesen Reihen erscheinen jene satanischen Naturen, bey denen man versucht werden könnte, an die Möglichkeit einer uninteressirten Bosheit, an eine Virtuosität des Verbrechens um seiner selbst willen zu glauben. Auch in diesen Ständen strömen reiche Quellen der Verbrechen, welche im verborgenen fortschleichend plötzlich mit unwiderstehlicher Gewalt hervorbrechen, um die Ausgeburten der Hölle ans Licht zu bringen.

Wie niemand plötzlich tugendhaft wird, so sinkt auch keiner plötzlich zum Verbrechen hinab. Wo also Verbrechen von anscheinend tugendhaften Menschen begangen werden, da hatte das Gift der Krankheit längst alle Lebensgefäße zerfressen, um nun mit Macht herauszubrechen. Die Freyheit des Geistes, deren sie zu genießen schienen, war längst durch Gewöhnung zum Bösen in die Sklaverey der Unsittlichkeit übergegangen, um in dem Verbrechen als die grauenhafte Nachtseite des Gemüthes hervorzubrechen. Und dennoch waltet in ihnen dieselbe Freyheit der Vernunft, welche in der Tugend so glänzend wirket, obgleich das Verbrechen nothwendig im Lauf des bisher geführten Lebens eintreten mußte. Denn was man auch sagen mag, jedes Verbrechen mit Vorbedacht unternommen ist nothwendige Folge vorhergehender Willensrichtung, da Nothwendigkeit das Wesen der Freyheit ist.

Weit entfernt jedoch, mit diesem stetigen Zusammen-

hange der Tugenden und Laster die Schändlichkeit des Verbrechens entschuldigen oder gar beschönigen zu wollen, müssen wir vielmehr dieses hinzufügen, daß in allen Handlungen des Menschenlebens eine Macht und Kraft der Freyheit und Vernunft hindurch wirket, welche das Urwissen des Rechten und Nothwendigen wie einen Maaßstab an die mannigfaltigen Richtungen des Bestrebens anlegt, um sie danach zu beurtheilen. Ohne dieses Wissen wäre alle Richtung auf das Gute oder Böse unmöglich. Denn welches auch die Verhältnisse seyn mögen, in denen sich die Freyheit entwickelt, überall leuchtet das Wissen der Vernunft hindurch und dem Bestreben voran. Also kann wohl für Vergehen und leidenschaftliche Verletzungen des Rechtes Entschuldigung in der Nothwendigkeit der eingeschlagenen Lebensrichtung gefunden werden, aber niemals für die Bosheit des Verbrechens. Denn müssen muß niemand, was er als ungerecht erkennt.

Es ergiebt sich also, daß Freyheit oder Selbstständigkeit der Vernunft zwar dem Menschen inwohne, allein eben sowohl zur Tugend durch Zucht, als zum Verbrechen durch Unzucht der sinnlichen Natur ausschlagen könne. Wo nun Verbrechen begangen wird, da muß nothwendig ein Urwissen des Rechten gegeben seyn. Aber nicht dieses allein, sondern auch die Kenntniß des besondern Rechtes, welches mit Absicht verletzt werden soll. Darum leugnen wir, daß Kinder und Wahnsinnige im Stande sind, ein Verbrechen zu begehen; denn ohne Kenntniß des Rechtes und ohne Fähigkeit des freyen Gebrauches der Urtheilskraft kann ein Verbrechen nicht geschehen. Nun könnte zwar jemand behaupten, daß allerdings ein wahres Verbrechen von einem Wahnsinnigen verübt werden könne, der durch frühere Verschuldung seines Verstandes verlustig geworden ist. Jedoch würde diese Behauptung nur dann richtig seyn, wenn sich der ungehinderte Gebrauch der Vernunft zur Zeit des Verbrechens erweisen ließe. Außer jener Kenntniß des Rechtes muß zur Möglichkeit des Ver-

brechens auch der Entſchluß hinzukommen, das wohlerkannte Recht zu brechen, und zwar nicht überhaupt ungerecht zu ſeyn oder zu ſündigen, ſondern gegen einen andern in Beziehung auf ein gerecht von ihm beſeſſenes Gut ungerecht zu ſeyn. Es iſt hier nicht der Ort, die Möglichkeiten, aus denen der Entſchluß hervorgehen kann, aufzuzählen, noch weniger die Grade der Immoralität feſtzuſetzen, welche ohnehin nicht von dem Gegenſtande ſondern von dem Willen abhängen, und alſo auf einen einzigen der freyen Verletzung des Sittengeſetzes hinauslaufen. Denn ſo wenig die Tugend an ſich Grade haben kann, ſo wenig kann auch die Sünde nach Graden berechnet werden. Wer hier und unter dieſen Umſtänden eine Kleinigkeit entwendet, würde dort unter gleichen Verhältniſſen ſein Vaterland beſtohlen haben. Und eben ſo iſt die Bosheit in der freyen Verletzung der geringſten Gebote derjenigen gleich, welche die wichtigſten bricht. Denn ſo wie das Gute durch ſich ſelbſt gut iſt, ſo iſt auch das Böſe durchaus böſe. Sollte alſo die Größe oder Kleinheit der Unſittlichkeit des boshaften Entſchluſſes bey Verübung des Verbrechens in Betracht kommen, ſo müßte es eine halbe und eine ganze Tugend, eine halbe und eine ganze Sünde geben, und die Beurtheilung müßte entweder nach der Natur des Willens an ſich angeſtellt werden, oder man müßte die erſcheinende Rechtsverletzung zum Maaßſtabe nehmen. Nun iſt aber das erſtere unmöglich; denn es giebt kein mittleres zwiſchen gut und böſe, und der Wille muß in jeder That ein guter oder ein böſer ſeyn. Mithin fällt die Möglichkeit des Maaßes weg. Wenn man aber die geſchehene Verletzung des Rechtes zum Maaße nimmt, ſo mißt man die Sittlichkeit nach Gütern, obwohl, wie oben mehrmals erwieſen worden, zwiſchen beyden kein Verhältniß ſtatt findet. Alſo wird überhaupt die Sittlichkeit oder Unſittlichkeit in den Handlungen gleich ſeyn. Wie großen Einfluß dieſe Behauptung auf die Lehre von der Strafe haben müſſe, wird ſich unten zeigen. Denn ſchon hier

tritt klar hervor, daß nicht die Absicht an sich dasjenige sey, was bestraft werden solle und müsse, sondern die freye Rechtsverletzung und zwar nach dem Maaße der geschehenen Verletzung. Wohl werden viele Freunde und Kenner des Rechtes hierzu als zu einer Paradoxie den Kopf schütteln. Allein wir wollen und können diese Oscillation ihres Hauptes nicht stillen ohne zu befürchten, ihrer eignen Straftheorie und zugleich der Gerechtigkeit zu nahe zu treten. Also wiederholt sey es gesagt, nicht die Absicht als das unsittliche des Verbrechens werde bestraft, sondern das aus unsittlicher Absicht hervorgegangene Verbrechen oder die freye That des Verbrechers. Denn mögen jene Männer das Maaß oder die Art der Strafe betrachten, überall werden sie sehen, daß Gerechtigkeit der Vergeltung nur zwischen demjenigen, was gleich ist, statt finden könne, und ferner, daß alle Strafe in Entziehung von Gütern besteht; also auch darin sich kein Verhältniß zwischen Bestrafung und bestrafter Absicht erkennen lasse. Doch hierüber genauer zu reden wird weiter unten der rechte Ort seyn.

Fassen wir alles bisher über die Natur des Verbrechens und über seine Möglichkeit gesagte zusammen, so ergiebt sich folgendes. Das Verbrechen ist ein mit Freyheit begangener Bruch eines bestimmten Rechtes berechtigter Personen, und muß von der Rechtsverletzung überhaupt, besonders aber von dem Vergehen (delictum culposum) unterschieden werden. Daß es aus Freyheit hervorgehen könne, ist durch die psychologische Erörterung der menschlichen Entwickelung klar geworden.

Eine Frage aber ist hier noch zu erwägen, von deren Beantwortung viel für die Möglichkeit der Bestrafung abhängt. Man hat gefragt, ob bloß in einem Staate Verbrechen begangen werden können. Und so weit geht man in dieser Behauptung, daß man versichert, nicht nur im Staate allein, sondern auch nur gegen Rechte, welche durch ausgesprochene Strafgesetze gesichert sind, könne man Ver-

brechen begehen *). Nun ist so viel gewiß, daß durch das Verbrechen nicht das Recht an sich, sondern nur bestimmte Rechte verletzt werden. Und damit dies möglich sey, müssen sie entweder durch Sitte und Herkommen oder durch positive Gesetze bestimmt seyn. Daraus ergiebt sich eine doppelte Folge. Entweder jede rechtliche Bestimmung setzt zu ihrer Möglichkeit Staatsverband voraus. Und dann hat es immer und überall Staaten gegeben, mochten sie nun geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen folgen; und die Menschheit hat nie anders als in Staaten gelebt als in dem ihrer Natur angemessenen Zustande. Oder es können rechtliche Bestimmungen auch außer dem Staate da seyn. Und dann können Verbrechen nicht bloß in dem Staate, sondern auch außer demselben begangen werden, vorausgesetzt, daß das Recht des andern bestimmt und als solches erkennbar ist. — Wollte man aber mit Feuerbach behaupten, nur gegen solche Rechte, auf deren Verletzung eine Strafe gesetzt ist, können Verbrechen statt finden, so werden nur soviel Verbrechen möglich seyn, als zufällig Strafgesetze vorhanden sind. Jede über ihre Bestimmungen hinaus liegende Verletzung bestimmter Rechte ist also kein Verbrechen. Und dann ist das Fortschreiten der Strafgesetzgebung eben so wenig möglich als die gerechte Strafe für offenbar vorsätzliche Rechtsverletzungen **). Denn straflos bleibt ein neues und bisher unerhörtes Verbrechen, ja es ist sogar nicht einmal Verbrechen, denn ihm fehlt der Stempel dazu. Gewiß ist Strafe der Ungerechtigkeit des Verbrechens nur dann gerecht, wenn sie nach Gesetzen geschieht, das ist nach dem Ausspruche der allgemeinen Vernunft. Allein daraus ergiebt sich nicht dieses,

*) Feuerbach Lehrb. d. peinl. R. § 21. 29.

**) Nulla poena sine lege. Welchen Ausspruch viele nicht überhaupt von der Nothwendigkeit der Vernunft als dem einzig gerechten Gesetze, sondern ausschließlich von dem positiv gegebenen Gesetze verstehen. Zachariä vom Staate III. B. S. 258. Feuerbach Lehrb. § 80. Martin Lehrb. d. C. R. I. § 13.

daß nur so viel Verbrechen im Staate möglich sind, als er Strafgesetze besitzt. Ueberdies wird alles Verbrechen, sobald es nur durch das Strafgesetz bestimmt wird, durch Willkühr des Gesetzgebers dazu gemacht, und die Willkühr ohne Voraussetzung der Nothwendigkeit des Rechtes die Mutter der Gesetze. Eine Ansicht, die schon oben als falsch verworfen wurde, da ihr der Grund des Rechtes mangelt.

Schon oben bemerkten wir (S. 112.), daß nur bestimmte Rechte der Verletzung unterworfen sind. Verbrechen also wird nur an bestimmten Rechten verübt. Sind nun aber feste Rechte nur in festgegründeten Verhältnissen der Menschen möglich, so schränkt sich die Möglichkeit der Verbrechen auch auf geselliges Zusammenleben ein. Und so bleibt uns nur die Wahl, entweder jede Verbindung von Menschen zu einem durch Sitte und Bedürfniß bewirkten Zusammenleben Staat zu nennen, oder zu gestehen, daß auch außer dem gesetzlich bestimmten Staate Verbrechen möglich seyn. Allerdings ist es schwer, für Verbrechen außer dem bestimmt entwickelten Staate bey dem Mangel einer genügenden öffentlichen Darstellung der Vernunft und ihrer Macht eine gerechte Strafe zu finden. Allein wer weiß nicht, daß die Rache theils des Beleidigten allein, theils der mit ihm zur Vergeltung verbündeten an die Stelle der Strafe tritt.

Uebrigens muß, sobald man behauptet, daß nur im Staate Verbrechen möglich seyen, der Unterschied zwischen Privatverbrechen und Staatsverbrechen aufgehoben werden. Denn entweder sind alle vorsetzlichen Rechtsverletzungen Privatverbrechen, oder alle sind Verbrechen gegen den Staat. Besteht der Staat nur durch das Recht und durch die gesetzliche Macht der Vernunft, so ist jede Verletzung des einzelnen Bürgers, er sey Regent oder Unterthan, ein Verbrechen gegen das Gesetz des Staates, der sich zum Rächer desselben bestellt erkennt. Denn setzet den Fall, daß ein Hochverräther den Umsturz der Verfassung und aller

beſtehenden Geſetze beabſichtigt und ausführt; ſo verletzt er die Rechte einer Geſellſchaft, welche aus den einzelnen beſteht, nicht aber des Staates, der außer und über den einzelnen nichts iſt. Denn laſſet den Staat eine Form, oder eine Idee, oder was ihr ſonſt wollet, ſeyn, ſo kann er als ſolche weder verletzt noch beeinträchtigt noch auch durch eure Verdienſte befördert werden. Denn ſein Weſen iſt unwandelbar und weder dem Einfluſſe der Tugend noch des Laſters erreichbar. Auch beabſichtigt ja jedes ſogenannte Staatsverbrechen niemals Vernichtung ſondern ſtets eine andre Geſtaltung des Staates als die beſtehende. Wird alſo nicht der Staat an ſich, ſondern nur dieſer beſtimmte Staat durch das Verbrechen verletzt, ſo kann dies nur durch Kränkung der beſtimmten Rechte der Einzelnen, die in dieſer Form der Geſellſchaft vereinigt ſind, geſchehen. Und alſo wird das Staatsverbrechen ein Privatverbrechen. Hinwiederum iſt die Tödtung eines Einzelnen ein Staatsverbrechen; denn ſie geſchieht nicht als eine Verletzung des Einzelnen an ſich, ſondern des Staates in dieſem Theile ſeines untheilbaren Organismus. Nicht das Recht einzelner Bürger allein, als ſolcher, ſondern das Recht aller wird durch dieſe Verletzung der vernünftigen Perſönlichkeit durch Unvernunft gebrochen; denn nicht dem einzelnen liegt an der rechtlichen Ausgleichung dieſer That durch Strafe ſondern der Vernunft aller, welche ſich in den Geſetzen des Staates ausſpricht. Wollte man hier einwenden, offenbar doch ſey der Unterſchied zwiſchen Privat- und Staatsverbrechen durch die Gegenſtände der Verletzung, ſo mag dieſe Eintheilung als eine rein äußerliche gelten. Aber man theile alsdann nur noch ſorgfältiger als bisher, und ſetze die Gränze zwiſchen dem öffentlichen und dem Privatleben recht feſt. Macht ja doch nicht der Gegenſtand die That zum Verbrechen, ſondern die beabſichtigte Rechtsverletzung allein, mag ſie nun gegen den Einzelnen oder gegen die öffentliche Ordnung gerichtet ſeyn. Wozu wird man die Einführung einer fremden Religion

gegen die Geſetze des Staates rechnen? Nothwendig führt ſie die Umwandlung aller bisher beſtandenen Formen mit ſich. Iſt ſie nun Staatsverbrechen oder Privatverbrechen? Iſt alles Recht ein öffentliches, von der Vernunft im Staate für alle Mitglieder gegebenes, ſo iſt auch jede Verletzung deſſelben eine öffentliche, den Staat verletzende. Im Gegentheil ſcheinen die Römer alles Recht als Privatrecht betrachtet zu haben, da ihre Geſetze faſt durchgehends dieſe Tendenz verrathen.

Soviel nun möge geſagt ſeyn über den Bruch des Rechtes durch Freyheit. Unſre Abſicht konnte keine andre ſeyn, als den Kreis genau abzugränzen, innerhalb deſſen Verbrechen gegen das Recht möglich ſind, und ihre Natur in Beziehung auf das geſetzliche Recht zu erforſchen. Denn mit der Unſittlichkeit des Verbrechens haben wir es im Rechte durchaus nicht zu thun, weder in Hinſicht ſeiner Möglichkeit, noch in Hinſicht der durch Strafe zu bewirkenden Beſſerung des Verbrechers. Die Immoralität entzieht ſich aller menſchlichen Erkenntniß und folglich auch aller rechtlichen Beſtimmung. Ihre Strafe zu beſtimmen iſt das Geſchäft der Gottheit, die es mit ewig gleicher Gerechtigkeit verwaltet. Dem Rechte aber liegt ob, die Ausgleichung der Rechte und Güter zu bewirken, und alſo richtet es nicht über das Herz, ſondern allein über die That. Dies nach Kräften zu verdeutlichen war die Aufgabe dieſes Capitels. Auch hier leitete uns die Idee alles Rechtes, die Gerechtigkeit. Denn von ihr allein geht die Nothwendigkeit oder das Geſetz aus, wodurch das Recht des Bürgers feſt beſtimmt wird; von ihr aber auch das Maaß der Gleichheit in der Vergeltung der böſen That durch Strafe. Wo dieſes Licht nicht leuchtet oder wo ſein Glanz verkannt wird, da waltet Tyranney, mag ſie nun aus Wohlwollen gegen die geſunkenen Mitglieder der Geſellſchaft oder aus Hochmuth gegen den anſcheinend verworfenen Verbrecher entſpringen.

Und das ſey der Schluß dieſer Unterſuchung, daß wir

anerkennen, auch der Verbrecher sey nach dem Verbrechen noch Mensch und der Menschenwürde überhaupt nicht verlustig. Wohl aber verwirke jedes Verbrechen eigne Rechte auf gerecht besessene Güter. Denn nicht die Vernunft selbst wird durch Sünde oder Verbrechen verloren. Sie ist wie alles Seyende unverlierbares Eigenthum der Menschheit. Darum fordert selbst der Verbrecher in der härtesten und schimpflichsten Strafe noch Anerkennung seiner Vernunft, wenn auch die Achtung vor ihm verloren wurde. Gerechtigkeit verlangt auch er, und erträgt sie als das Gebot der Nothwendigkeit. Zwar ist es unmöglich, jenen weichlichen Philanthropen beyzupflichten, welche aus Gutmüthigkeit dem Verbrecher fast mehr Vorzüge als den untadelhaften Bürgern zuerkennen möchten; denn sie machen große Umstände mit gefallenen Engeln aus der Hefe des vornehmen und niedrigen Pöbels. Aber dennoch verräth ihr Irrthum die Spuren des edlen Gemüthes. Geachtet freylich kann derjenige nicht werden, der alles Achtung gebietende in sich unter die Vernunftlosigkeit des Thieres herabwürdigte; nur Gerechtigkeit gegen das Ewige, das in ihm Seyende kann und darf er fordern. Jedoch wie groß auch die Lasterhaftigkeit des Verbrechers sey, wie unwürdig auch sein früheres Leben war, gestraft darf er doch dafür nicht werden, wodurch er zwar sich selbst schändete, aber niemandes Rechte verletzte. Jeder wird nur für das bestraft, was er verbrach. Das Laster liegt außer dem Bereiche des irdischen Richters.

Keinesweges also kann ich die Meinung einiger Rechtslehrer theilen, daß der Staat und sein Gesetz seinen Abscheu und die tiefste Verachtung gegen den Verbrecher aussprechen, und dennoch sich die Mühe geben solle, ihn zu bessern *). Das Gesetz als der Ausspruch der Vernunft kennt weder den Affect der Bewunderung noch des Ab-

*) Welcker S. 249 — 275. Zachariä vom Staate. III. Bd. S. 299 — 309.

scheues. Der Staat soll strafen, aber nicht zwiefach für ein Verbrechen, einmal durch Infamie und zweytens durch gesetzliche Vergeltung. Und wie kann derjenige wiederum ein ehrenhafter Bürger werden, der einmal öffentlich als Abschaum betrachtet wurde? Hat die Strafe diese wunderbare Heilkraft? Warum übt sie sie nirgends aus? Die Menschheit ist kein Haufe Kinder, mit denen die richterliche Gewalt bald Schmollen bald Versöhnung spielen darf. Verachtung verdient jede Unsittlichkeit, und diesem Richterspruche entgeht kein Sterblicher. Aber das Gesetz darf aus allzugroßer Gerechtigkeit nicht neue Ungerechtigkeit gegen den Verbrecher üben. Sein Beruf ist, die That zu richten nach dem strengen Rechte; aber die Leidenschaft bleibe ferne von dem stillen, heiligen Tempel der ausgleichenden Gerechtigkeit. Ihr sey ferne der Haß und der Abscheu, ferne aber auch die schwachsinnige Erhebung der Tugend durch willkührlich ersonnene Vorzüge. Wie die Gottheit, so walte die Vernunft, sich selbst gleich, in nothwendiger Gerechtigkeit.

Anhang.

Von der Nothwehr.

In der Lehre von dem Verbrechen erscheint in den Lehrbüchern des Strafrechtes als Ausnahme von der Regel die Nothwehr, welche man dem Staatsbürger unter den Beschränkungen erlaubt, daß ein unersetzliches Gut durch den Angreifer wahrhaft und ohne Rechtsgrund bedroht werde. So löblich es nun aber ist, in einem rechtlich organisirten Staatsvereine alle Rechte des Bürgers schützen zu wollen, so ungerecht handelt der Staat, welcher die Wehr des Bürgers gegen verbrecherischen Angriff auf seine Rechte nur da erlaubt, wo nicht überhaupt ein

Recht in Gefahr ſteht, ſondern nur ein unerſetzliches Gut. Jedes Recht, welches von dem Geſetze als wahrhaftes, der Vernunft angemeſſenes erkannt wird, iſt gleich heilig, und der Angriff auf erſetzliche Güter iſt nicht minder ſtrafbar als die Bedrohung des Lebens und der Geſundheit. Vor dem Rechte alſo muß die Nothwehr entweder gegen jeden Angriff auf wirkliche Rechte oder gegen keinen Angriff überhaupt geſtattet werden.

Gehen wir auch hier von der Idee der Gerechtigkeit aus. Nichts hat ein Recht zu ſeyn, als das wahrhaft Seyende, Vernünftige. Denn dieſes allein iſt nothwendig, weil es iſt. Und nicht allein das überſinnliche Vernunftweſen hat das Recht zu ſeyn, ſondern auch aller ſinnliche Beſitz gerecht, das iſt vernünftig erworbener Güter. Denn ohne Güter läßt ſich eine berechtigte Perſon nicht denken. Daraus ergiebt ſich, daß das Unvernünftige und Vernunftloſe abſolut nicht ſeyn, und alſo von der Vernunft nothwendig vernichtet oder zum Dienſte der Vernunft beherrſcht werden ſoll. Jeder verbrecheriſche Angriff aber iſt abſolut vernunftwidrig, er geſchehe gegen das Leben, oder gegen die Ehre oder gegen andre Güter. Daher iſt es nothwendig, gegen ſolche Verletzungen die Wehr zu ergreifen, und jene zu verhindern durch Vernichtung des vernunftloſen Angreifers oder durch Beſiegung ſeiner gemisbrauchten Kraft. Und nicht nur iſt Verletzung eines angreifenden Verbrechers keine Verletzung des Rechtes, weder Verbrechen noch Vergehen, ſondern ſie iſt volles, gutes Recht der Vernunft gegen widerrechtliche Unvernunft. Vom Verbrechen alſo oder von einer an Verbrechen angränzenden That iſt bey Nothwehr durchaus nicht die Rede. Jedem Bürger ſteht es frey, ſich gegen den Angriff eines wüthenden Thieres mit aller Kraft und Kunſt zu vertheidigen. Und gegen das wüthende Thier, den boshaften Verbrecher, ſoll Nothwehr unerlaubt ſeyn, oder nur bey dem klüglich in der höchſten Noth abgewogenen Falle der Bedrohung unerſetzlicher Güter? Welcher Caſuiſt würde ſich getrauen einen Katechismus der Fälle

auszuarbeiten, in denen Nothwehr und wie sie erlaubt sey, um ihn jedem Bürger zur Berathung vorzulegen, wenn er bedroht wird. Entweder ist jedes Recht unverletzlich oder es gilt kein einziges dafür. Alle sogenannte ersetzliche Güter hängen aufs innigste mit unersetzlichen zusammen. Beyde von einander reißen heißt das Recht des Menschen verletzen. Der Dieb, der bey nächtlicher Weile mein Eigenthum bedroht, darf nicht abgewehrt und gar getödtet werden, so lange er nicht mein eignes Leben bedroht? Und wenn er mich den hülflosen, der ich dem Diebstahle zusahe, bis die Reihe an mich den Verscheucher käme, überfällt, alsdann wird es mir rechtlich gestattet seyn, ihn zu fragen, ob ihm auch mein Leben zu nehmen beliebe. Und nun wird der Stand der Nothwehr eintreten.

Die Nothwehr, sie sey gegen die Verletzung irgend welches Gutes gerichtet, ist vernünftig und gerecht, und nicht nur kein Verbrechen, sondern vielmehr die Pflicht des Bürgers, wofern er seine Rechte nicht bloß für geliehene erkennen soll. Denn die Gewalt der Nothwehr verletzt niemandes Recht. Die Gränze der Nothwehr ist die Besiegung der unvernünftigen Bedrohung. So weit geht die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit *).

Unbegreiflich aber ist es, wie einige Rechtslehrer behaupten können, im Stande der Nothwehr sey für den Angegriffenen der Staat praktisch nicht vorhanden **). Dieser Fall kann für den Bürger nie eintreten, wie es überhaupt in dem Gebiete der Pflichten und Rechte keine Ausnahmen sondern nur Nothwendigkeit giebt. Denn Nothwehr ist kein Eingriff in die Rechte des Staates son-

*) S. Feuerbach Lehrb. § 37 — 39. Martin Lehrb. § 45. Mehr mit unsrer Ansicht stimmen überein Tittmann Hdb. d. Strafrechtw. I. § 135. 136. S. 268 — 274. Grolman Grundsl. d. Cr. R. W. § 24. 25. 138 — 140. Henke Hdb. d. C. R. I. § 36. 37. Fichte N. R. II. S. 71 ff.

**) Z. B. Grolman a. a. O. § 24.

dern nur das zur Handhabung der Privatrechte unentbehrliche Mittel. Auch tritt bey der Nothwehr kein Naturzustand ein, in welchem das Recht schwiege; denn wo es ein einzigesmal schwiege, verdiente es ewig zu verstummen. Der Angegriffene, als der wider die Nothwendigkeit der Vernunft verletzte, muß dasjenige, wozu ihn sein gutes Recht ermächtigt, vollziehen. Und der Angreifer als der Verbrecher hat kein Recht zu dieser Handlung, kann also auch weder beleidigt noch rechtlich verletzt werden.

Durch Nothwehr also wird kein Recht, weder des Staates, noch des Bürgers, noch des Verbrechers gekränkt, sondern ihre Beurtheilung ist eben sowohl nach strengen Gesetzen der Gerechtigkeit möglich als die Entscheidung aller übrigen Fälle. Sie ist folglich keine Ausnahme, sondern gleiche Nothwendigkeit wie die aller wahren Rechte. Denn als Gewalt der Vernunft gegen Unvernunft ist sie von der Gewalt des Staates im Gesetze und seiner Vollziehung nicht verschieden. Nur die Form der Ausübung hat mit individueller also nicht an sich rechtlicher Handlungsweise den Schein gemein. Ja sie kann sogar in unrechtliche Verletzung des Rechtes ausarten, und folglich dem Spruche der Gerechtigkeit verfallen, wo sie aus den Schranken objectiver Gerechtigkeit heraustritt und in Affecte und Leidenschaften übergeht.

Fünftes Capitel.

Die Strafe.

Selten iſt in neuerer Zeit ein Gegenſtand mit ſolcher Beharrlichkeit und Vorliebe ſowohl in rechtlicher als politiſcher Hinſicht behandelt worden als die Theorie der Strafe, und dennoch ermangeln wir einer Entwickelung ihres Weſens. Verleitet durch den faſt unendlichen Reichthum der Beziehungen, in welchen die Strafe erſcheint, baute ſich ein jeder innerhalb des Begriffes da an, wo ihn Neigung oder vorgefaßte Anſicht feſthielt. Und ſo entſtand denn eine lange Reihe ſich bekämpfender Anſichten, deren Einſeitigkeit das Weſen der Strafe eben ſo ſehr verdunkelte, als ſie einzelne in ihr gegründete Momente ins Licht ſtellten.

Damit wir nun nicht auf gleiche Weiſe befangen bleiben, wollen wir zuerſt das Aeußerliche der Strafe als das negative würdigen; der Uebergang davon zu dem Innern des Begriffes wird alsdann leicht ſeyn und zur Ueberſicht ſeines Weſens führen.

Gewöhnlich nennt man die Strafe ein ſinnliches Uebel, oder eine Pein, und meint damit ihre Natur erſchöpft zu haben. Allein dieſe Anſicht liegt ſo ſehr auf der Oberfläche, daß ſie auf der einen Seite alle wahre Beſtimmung der Strafe aufhebt, andrer Seits alle Wirkung derſelben von der Individualität des Richters und

des Verbrechers abhängig macht *). Denn was ist ein sinnliches Uebel? Versteht man darunter ein körperliches, wodurch der Zustand des Körpers und seine ungehinderte Existenz beschränkt wird, so schließt man damit alle diejenigen Strafen aus, deren Wirkung nicht sinnlich empfunden wird, wie z. B. die Ehren- und Freyheitsstrafen. Oder man muß nur körperlichen Schmerz für Strafe erkennen. Und damit tritt man aus dem Gebiete der Strafe heraus in das unbestimmte Feld der Pein und Qual, welche durchaus keine objective Schätzung zuläßt, sondern bloß nach der individuellen Empfindung des Schuldigen gewürdigt werden kann. Verlangt man nun vollends mit Feuerbach **) und andern, daß die Strafe wirklich empfunden werde, so kann entweder von Gerechtigkeit nicht mehr die Rede seyn, oder jene Bestimmung ist eine rein zufällige. Dagegen lehren andre, der Sache wie es scheint näher kommend, die Strafe sey nicht bloß im engern sondern auch im weitern Sinne sinnliches ja sogar moralisches Uebel ***). Denn nicht jede Strafe ist äußerliche Beschränkung oder körperlicher Schmerz, sondern viele bewirken Kummer und Betrübniß durch die Entziehung früher besessener Rechte und Güter. Allein damit wird nichts gebessert, sondern zur ersten Zufälligkeit eine andre hinzugefügt.

Daß die Strafe an sich ein Uebel sey, muß völlig geleugnet werden. Uebel ist Unvollkommenheit. Eine solche durch das Recht mit Nothwendigkeit hervorzubringen widerspricht dem Wesen des Rechtes und seines Organes, welches der Staat ist. Aus der Vernunft kann kein Ue-

*) Tittmann Handb. I. § 51. S. 83. Eben so schon Hugo Grotius (l. II, c. 20.) malum passionis ob malum actionis. Und nicht minder alle Neuern. Vgl. Gmelin Grundsätze der Gesetzgeb. üb. Verbr. und Str. § 14. Anm. r. und die daselbst genannten Schriftsteller.

**) Feuerbach Lehrb. § 137.

***) Kleinschrod syst. Entwickelung II. § 5. 8.

bel hervorgehen, sondern es entsteht nur durch Mangel an vernünftiger Einsicht oder durch Unvernunft. Geht also Strafe von der Vernunft aus, so ist sie sowenig als der Tod ein Uebel. Wird sie dennoch als ein solches betrachtet, so kann diese Ansicht nicht in dem Gesetze liegen, sondern nur in demjenigen entstehen, gegen welchen die rechtliche Gewalt des Gesetzes sich wendet. Und selbst in dem Verbrecher ist diese Meinung über die Strafe nicht nothwendig. Sieht er die Nichtigkeit seines Verbrechens ein, so ist ihm die gerechte Strafe eine Wohlthat; denn sie söhnt ihn mit dem Gewissen und der Gesellschaft aus. Beharrt er in seinem Wahne oder in seiner Bosheit, so hält er das für ein Uebel, was keines ist. Und die Grade dieses Dafürhaltens und Empfindens sind so subjectiv und unmeßbar als überhaupt die Reihe der Gefühle für alle objective Beurtheilung. Soll demnach die Strafe objectiv ein Uebel seyn, so müssen alle Verbrecher ohne Ausnahme für Bösewichte und Thoren gelten; oder da die Erfahrung dagegen spricht, so kann die Strafe ihren Zweck nicht erreichen, wo sie für Wohlthat gehalten wird. Und überhaupt paßt diese Ansicht nicht auf die civilistischen Strafen.

Allerdings liegt dieser beurtheilten Begriffsbestimmung ein Moment zu Grunde, welches nicht übersehen werden darf. Die Erziehung nämlich bedient sich des körperlichen Schmerzes wie der Ermahnung und Züchtigung durchs Wort, um den für höhere Ansicht der Pflicht unempfänglichen Zögling dadurch zu bilden und zum freyen Menschen zu kräftigen. Ihr ist es nicht sowohl um Vergeltung und Ausgleichung des verübten Bösen zu thun, als vielmehr um Verhütung künftiger Vergehungen durch sittliche Erhebung. Denn niemand wird ein Kind für einen Verbrecher halten, noch es also nach dem strengen Rechte bestrafen. — Ganz anders aber stellt sich das Verhältniß der Bürger zum Gesetze, ganz anders die Strafe zum Verbrechen. Für erzogen und selbstständig gilt jeder Bürger dem Staate,

Unglückliche und Geisteskranke ausgenommen. Nicht lernen erst soll er durch Empfindung des Schmerzes und Leidens, wie heilig das Gesetz sey, und wie wohlthätig für alle; sondern es wird angenommen, er wisse es, und habe gelobt, in seinem Verhältnisse ihm nachzukommen. Wo diese Voraussetzung nicht gilt, fällt die Anwendung des Strafgesetzes weg. Folglich kann auch die Strafe an sich nichts mit dem sinnlichen Gefühl des Schmerzes gemein haben, folglich kein Erziehungsmittel weder durch Abschreckung noch durch Besserung seyn. Denn überhaupt ist der Staat keine Erziehungsanstalt für die Bürger; am wenigsten ist dies die Absicht des Rechtes. Sonst müßte, wie sich weiter unten zeigen wird, entweder alles mehr oder weniger dazu beytragen, oder diese Meinung könnte für einzelne Elemente des Staatslebens nicht gelten. Und wer soll denn erziehen, und wer erzogen werden? Will man die Unmündigen den Mündigen untergeben, gut. Aber wer sind die Mündigen? Nach der Ansicht, welche wir bestreiten, müssen die Rechtsgelehrten, Richter und Beamten dafür gelten. Wahrscheinlich giebt ihnen Gott zu so großem Geschäfte mit dem Amte zugleich den Verstand. Aber wie mag es dann zugehen, daß sogar diese Mündigen zuweilen wieder unmündig werden, und der Strafe des Rechtes verfallen? Und wie mag man einen Schergen oder Gerichtsdiener für einen Erzieher, ein Gefängniß für ein Gymnasium, oder Galgen, Rad und Pranger für Turnanstalten des Geistes ansehen? Es kann nichts lächerlicher seyn als dieser hochmüthige Dünkel mancher Bevorrechteten. Oder soll, wie viele meinen, das Volk mündig seyn, so wird es selbst Erzieher werden entweder an der Regierung mit Hülfe von Septembriseurs und Guillotinen, oder an ihm selbst durch Proscriptionen. Doch dieser ganze Wahn von der Erziehung des Volkes durch den Staat zerfällt in sich selbst, sobald man ihn auf das Recht und seine Erscheinung in der Erfahrung beschränkt *).

*) Die Wahrheit der Behauptung, daß der Staat die Menschheit erziehe, kann nur unter zwey Voraussetzungen zugegeben wer-

Nichts destoweniger beruht die Ansicht der Strafe als eines Uebels auf diesem Irrthume. Man will den Verbrecher erziehen; deshalb hält man sich berechtigt, ihm eine empfindliche Strafe zuzufügen, die ihn schrecken oder auch bessern soll. Und nicht eher glaubt man darin genug gethan zu haben, als bis man von der Empfindlichkeit der Züchtigung überzeugt seyn kann, ohne zu bedenken, daß man alles Maaßes der Gerechtigkeit bey so willkührlicher Bestrafung entbehrt. Jedoch leugnen wir damit nicht, daß die Strafe zufällig zu einem Uebel werden könne, ja daß die Entziehung eines Rechtes oder Gutes durch Strafe ein Uebel werden müsse, wofern der Bestrafte die Nothwendigkeit der Strafe nicht einsieht. Allein, daß sie Uebel an sich sey, müssen wir durchaus abweisen. Vielmehr behaupten wir, daß diejenigen Strafen, welche darauf ausgehen, dem Verbrecher empfindliche Uebel und Schmerzen zuzufügen, die größten Uebel im Staate sind, weil sie durch den Gedanken einer kindischen Züchtigung das Rechtsgefühl jedes Menschen empören, und da sie ihren Zweck durchaus verfehlen, politisch verwerflich sind. In Rom und in Deutsch-

---

den, einmal wenn diese Erziehung nicht über die Bildung zum Leben im Staate und näher noch in einer bestimmten Form desselben hinausgeht, ferner aber, wenn der Staat das absolute Wissen, worauf die Menschheit ihrer Natur zufolge angewiesen ist, in sich enthält. Dies kann nun entweder in der Philosophie gesucht werden, wie im Alterthume und unter uns noch hie und da geschah, oder es liegt in der Offenbarung der Religion, deren Trägerin die Kirche ist. Aus diesem Verhältnisse des absoluten Wissens entspringen die Beziehungen der Philosophie und der Religion zum Staate, deren Verkennung entweder beyde innig verbundene Lebenselemente aus jenem exterminirt, obgleich eines nur mit dem andern bestehen kann, oder den Staat als beschränkte Form des Lebens beyden feindselig gegenüber stellt. Die erstere Irrung gebiert das gedankenlose Festhalten am Gewordenen, Herkömmlichen, den politischen Empirismus; die andre treibt den Staat über sich selbst hinaus zu einem sogenannten Ideale des Gesellschaftslebens ohne Staat, zum philosophischen Fanatismus oder zur chiliastischen Schwärmerey. Die Wahrheit liegt nur in der innigsten Durchdringung der rechtlichen, wissenschaftlichen und religiösen Momente, deren eines das andere zu seinem Bestehen voraussetzt.

land durfte ein freyer Mann nicht mit Ruthen geſtrichen werden. Die neuere Zeit hat darin richtiger geſehen.

Eben ſowenig als die Strafe in ihrem Weſen ein Uebel iſt, kann ſie auch ein Zwang *) genannt werden. Das Weſen des Zwanges iſt die Gewalt der Vernunft gegen Unvernunft, welche mit unbegränzter Macht jeden Widerſtand gegen das Recht bewältigt. Daher hat ſie ihre Schranke nur in dem Siege über den Widerſpenſtigen oder in ſeiner Vernichtung. Allein damit hat die Strafe nichts gemein. Sie iſt gerechte Vergeltung der Uebelthat, und darum auf das Maaß der Verſchuldung beſchränkt. Ueberſchritte ſie es, ſo würde ſie Willkühr, der man mit aller Gewalt der Freyheit widerſtehen müßte. Darum kann Anwendung der gerechten und vernünftigen Strafe nur da ſtatt finden, wo aller Widerſtand gebrochen und der Vernunft unterworfen iſt. Wo dies nicht geſchieht, da kann allerdings Zwang ſich mit der zuerkannten Strafe als die Gewalt des Rechtes in ſeiner Ausübung vereinen. Nur mache man dieſe Zufälligkeit nicht zum Weſen der Strafe. Denn thäte man dies, ſo müßten alle Gewaltmaaßregeln, des Schuldigen habhaft zu werden, ihn feſtzuhalten und zur Unterwerfung unter das Recht zu bringen, als Strafe betrachtet und von dem geſetzten Maaße derſelben abgezogen werden. Auch wäre es dann undenkbar, daß ſich jemand freywillig der Strafe unterwürfe und ohne Zwang litte, was ſeine Thaten werth waren.

Am wenigſten darf man die Strafe als eine leidenſchaftliche Rache **) betrachten, welche der an ſeinem Rechte gekränkte über den Verbrecher nach Gutdünken oder gar nach Uebermacht des Rechtes über das Unrecht verhängen könne. Allerdings beruht das Weſen aller Strafe in Rache der Vernunft und des Geſetzes gegen Unvernunft und Bosheit. Allein nichts als den Namen hat die Ver-

*) Grolman Grdſſ. d. C. R. W. § 3 — 9.
**) Hugo Grotius a. a. O. § 8.

geltung des Gesetzes mit der Genugthuung der Leidenschaft gemein, obgleich diese selbst nur das verzerrte Antlitz der parteylosen Vernunft zeigt. Darum bricht da, wo Rache an die Stelle des Gesetzes tritt, und andre Ausgleichung vor dem Rechte unmöglich wird, Krieg zwischen den Parteyen aus, weil nicht Unvernunft der Vernunft, sondern Partey der Partey gegenüber steht, deren Rechte vor der richtenden Vernunft gleich nichtig sind, wiewohl der einen Recht der andern Unrecht zuerkannt wird. Dies meinen wir aber, wie sich von selbst versteht, nur von dem leidenschaftlich verfolgten Rechte. Entscheidung nach Gerechtigkeit kann also unter Völkern, wo Rache für Missethat vom Beleidigten geübt wird, entweder nur durch das Gottesurtheil der Beendigung des Kampfes gefunden oder durch Schlichtung frey gewählter Schiedsrichter erlangt werden. Dennoch aber liegt dieser Leidenschaft die Gleichheit und Heiligkeit des Rechtes und die Vergeltung nach dem Maaße der Schuld zu Grunde, welche nur in gesetzlichen Gerichten mit voller Klarheit als die göttliche Macht der Vernunft gegen Unvernunft hervortritt.

Gerecht und edel ist der Widerspruch, welchen die Lehrer des Rechtes gegen die Rache als das Wesen der Strafe erheben; aber die Grausamkeit, welche sie in den Präventionstheorien der Abschreckung, ja sogar der Besserung an die Stelle der Rache setzen, läßt dem natürlichen Sinne für das Recht nur den Wunsch übrig, lieber durch Rache zu siegen oder als freyer Mensch zu fallen, als zum Exempel andrer beschimpft und im Namen der Vernunft gemishandelt zu werden.

Die wahre Rache der Vernunft und des Rechtes kennt keine Leidenschaft. Ihr Verhängniß der Strafe über den Schuldigen ist Nothwendigkeit, ihr Maaß Gleichheit und Gerechtigkeit.

In einer andern Bestimmung sucht Welcker das Wesen der Strafe. Er erklärt sie für einen Ersatz des Schadens, welcher dem Rechte durch Verbrechen zugefügt

würde. Und damit die civiliſtiſche von crimineller Strafe unterſchieden werde, gleicht er durch jene den materiellen Schaden des Verletzten, durch dieſe den intellectuellen Schaden des Rechtes an ſich aus *). Dieſe Anſicht, ſoviel ſie wahres enthält, beruht doch auf einer irrigen Auffaſſung des Verhältniſſes, in welchem die Idee des Rechtes zum Menſchen und zum Staatsbürger ſteht.

Der intellectuelle Schade des Rechtes liegt ihm in drey Puncten; zuerſt in dem Beweis des Mangels an rechtlichem Willen und an Herrſchaft der Vernunft in dem Verbrecher; zweytens in dem nothwendigen Mistrauen der Bürger gegen den Verbrecher und in ihrer unwillkührlichen Verachtung des Rechtes überhaupt, welches den Verbrecher nicht ſtraft, ſo wie in der Begünſtigung des Verſuches gleicher Rechtsverletzung; drittens in der Kränkung des an ſeinem Rechte durch Verbrechen Verletzten, und in der daraus entſpringenden Nichtachtung des Rechtes überhaupt. Dieſer intellectuelle Schade muß durch Strafe aufgehoben werden.

Die Richtigkeit aller dieſer Gedanken zugegeben, wird damit das Weſen der Strafe theils gar nicht, theils nur unvollkommen bezeichnet. Denn geſetzt, daß die angegebenen Folgen des Verbrechens ſehr oft eintreten, ſo ſind ſie doch nicht allgemein weder im Verbrecher noch in den Bürgern, noch endlich in dem Verletzten; noch ſind ſie nothwendig. Denn wo auch der Verbrecher ſeine Schuld fühlend ſich zur ernſteſten Heiligkeit wendete, wo auch die Bürger wie der Verletzte weder das Zutrauen zu dem Unglücklichen noch die Liebe zur Rechtlichkeit verlören, würde dennoch Strafe ohne intellectuellen Schaden des Rechtes unbedingt nothwendig bleiben, weil die Vernunft aller darauf dringen müßte.

*) Welcker die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. S. 249 — 270. Vgl. Klein Grdſ. des peinl. R. § 9. Schneider noch einige Worte über das Princ. des Strafrechts. Dresden. 1806.

Der Fehler dieſer Anſicht liegt in der Meinung, daß dem Rechte an ſich irgend ein Schade geſchehen könne, und daß außerdem die unbedingte Nothwendigkeit rechtlicher Strafe von einer politiſchen Zufälligkeit abhängig gedacht wird.

Das Recht an ſich kann weder Schaden leiden noch Gewinn haben. Seine Heiligkeit bleibt ſich gleich in der freudigen Achtung des Gerechten wie in der martervollen Furcht des Verbrechers. Ein Schade dieſer Idee iſt alſo undenkbar; wie denn auch alle andern Ideen außer aller Veränderung durch menſchliche Thaten liegen. Unabhängig von der Meinung der Menſchen fordert das Recht den verdienten Lohn und die verdiente Strafe.

Die Anſicht aber, welche die Bürger vom Rechte haben, mag immerhin dem Lenker des Staates politiſch wichtig ſeyn, dem Forſcher des Rechtes bleibt ſie gleichgültig, weil er weiß, daß ſelbſt die entfernteſten Ellipſen der Anſichten nur durch den lebendigen Mittelpunkt des rechtlichen Bewußtſeyns möglich ſind, und ſich deshalb früher oder ſpäter ausgleichen müſſen. Folgen wir nun Welckers Anſicht, ſo darf der Staat nur in den Fällen ſtrafen, wo wirklich die oben beſchriebene falſche Anſicht der Bürger eintritt, muß aber alle Strafe da aufheben, wo die Heiligkeit des Rechtes unverändert im Bewußtſeyn wohnt. Damit aber wird die Gerechtigkeit der Strafe von der Anſicht der Bürger über das Recht abhängig. In ſoweit alſo trifft Welckers Meinung das Weſen der Strafe nicht. Und nur unvollkommen beſchreibt der Erſatz des Schadens die rechtliche Ausgleichung der That durch die Strafe. Leidet das Recht an ſich keinen Schaden, ſo leidet vielleicht der Verletzte an ſeinem Rechte. Aber auch dies nicht, in ſofern es unbedingtes Recht war, welches durch Verbrechen verletzt wurde; folglich nur an ſeinem rechtlich beſeſſenen Gute. Darnach würde Strafe Erſatz des Gutes ſeyn. Allein der Erſatz deſſelben geht nur der Strafe vorher. Und wo dieſer nicht möglich wäre, wie dann? Auch hier

zeigt sich eine Ausgleichung, welche von Vernunft und Gesetz ausgehend nicht den Ersatz des Schadens sondern Strafe und Vergeltung durch Entziehung von Rechten beabsichtigt. Eben dieselbe liegt nicht in dem Interesse des Einzelnen, welcher sie nur als leidenschaftliche Rache üben könnte, sondern des Staates als der Vernunft aller und mithin auch des Einzelnen *).

Unvermerkt leitet uns diese Ansicht zu jener hinüber, nach welcher die Strafe eine öffentliche Declaration der Heiligkeit des Gesetzes ist **). Allein auch diese berührt das Wesen der Strafe nur oberflächlich. Ein vernünftiges Gesetz ist an sich heilig, und bedarf mithin keiner anerkennenden Declaration zu seinem Schutze, den es den Bürgern gewährt, nicht aber von ihnen empfängt. Und wie soll in der Entziehung von Gütern diese Heiligkeit sich offenbaren? Denn das muß ein wahrhaft unheiliges Gesetz seyn, dem die Furcht und die Drohung als Beschützer zur Seite gehen. Man mag dieses Geleite wohl den willkührlichen Satzungen eines Tyrannen, nicht aber den Aussprüchen der Vernunft vergönnen. Ueberhaupt setzt diese Ansicht eine Abhängigkeit der Ideen von menschlichem Meinen und Thun voraus, welche zwar dem Dünkel der Zeit entspricht, das Wesen des Seyenden aber völlig verkennt.

Alle bisher beleuchteten Momente liegen als wirkliche Verhältnisse in dem Wesen der Strafe, aber sie erschöpfen es nicht. Denn weder sind sie nothwendig und unbedingt mit derselben verbunden noch erklären sie die Natur der rechtlichen Vergeltung. Weiter unten werden sie jedoch ihre wahre Stelle finden, nachdem wir ihre wahre Geltung unter den Verhältnissen nachgewiesen haben, in welchen sie erscheinen müssen.

Ohne uns hier in die Untersuchung der physischen und moralischen Strafe zu verlieren, wollen wir vielmehr die

*) Henke Hdb. d. C. R. I. § 22.

**) Feuerbach Lehrb. § 16. 134 u. mehrere andre.

rechtliche Strafe, soviel an uns ist, erörtern. Denn leicht dürfte sich alsdann nachweisen lassen, wie dasselbe Wesen in allen Erscheinungen der Strafe sich offenbare.

Die Ahnung der Wahrheit liegt in dem Geiste der Völker, und die Sprache prägt die Ideen je nach den Formen aus, unter denen sie in der Zeit erschienen. Denn jene mannigfaltigen Zeichen der Begriffe, was sind sie anders als Symbole der Offenbarungen des Geistes? Ihre Verschiedenheit kann den Forscher verwirren, aber auch im Suchen der Wahrheit orientiren; und kaum dürften die Extreme der Bezeichnung eines Begriffes weiter von ihrer Vereinigung abstehen, als die entgegengesetzten Strahlenbrechungen des einen Lichtes.

Versuchen wir demnach zuerst den Geist des deutschen Volkes in den Zeichen zu beschwören, die er aus lebendigem Wissen des Rechtes und seiner Elemente erschuf und festhielt. Darnach wollen wir den Stimmen auch andrer Völker horchen, ob sich in ihnen derselbe Geist vernehmen läßt.

Das Wort Strafe, dessen wir uns am häufigsten bedienen, war bey den Alten, wie es scheint, nicht so sehr in Gebrauch als Rache, Buße, Wette und Vergeltung. Doch leuchtet sowohl aus seiner Stammbildung als aus der Vergleichung mit andern ein, daß seine Hauptbedeutung war Gleichmachung des Ungleichen. Denn straff, wovon Strafe herkommt, heißt gerade, gleich, strack. Jemanden strafen hieß ihn zum Rechte und zum gleichen Wege zurückbringen, sey es durch Belehrung oder Tadel. Strafe geben ist der gewöhnliche Ausdruck für die Ausgleichung geschehenen Unrechtes. Daß aber Strafe Vergeltung des Bösen mit Bösem sollte bedeutet haben, wie Feuerbach *) meint, ist sowohl an sich als auch in der Sitte des Volkes undenkbar. Allerdings ist

*) Revision I. S. 2. ff.

das Verbrechen etwas böſes; allein die Strafe als Vergeltung der Uebelthat durch gleiche und gerechte Entziehung eines Gutes etwas böſes zu nennen heißt aller Strafe und allem Rechte dazu die Wurzel abſchneiden. Als ein Uebel für den Verbrecher mag ſie erſcheinen, aber etwas böſes könnte ſie nur in leidenſchaftlich verhängter Ungerechtigkeit ſeyn. Noch kommt das Wort ſtrafen in der Bedeutung berauben vor, weil alle Strafe in Entziehung von Gütern beſteht *).

Sehr weit verbreitet erſcheint hingegen der Stamm des Wortes Rache über alles, was vom Rechte ausgeht und darauf beruht. Rahan heißt recken, ausſtrecken, etwas ſtrack und gleich machen, wie in den Beyſpielen bey Schilter, dem wir in dieſer Auseinanderſetzung vorzüglich folgen, zu ſehen iſt. Daran ſchließt ſich die Bedeutung des richtens, in Ordnung ſtellens, wie im Erzählen (rahan, rachen) und Rechnen (Reihen), wo eines dem andern angereihet folgt. Wie denn auch die Griechen das Erzählen ein Zuſammenordnen (*συνείρειν*, conserere) nennen. Davon abgeleitet iſt das fränkiſche und alemanniſche Wort Racha **), die Sache, ſowohl überhaupt als auch vor Gericht. Natürlich folgen aus dieſen Grundbedeutungen alle Anwendungen der Wörter Recht und richten; denn Recht bedeutet Maaß und Regel, wonach etwas gerichtet wird als nach dem Gleichen. So kommt es öfter in der verdeutſchten Benedictinerregel des Kero vor in den abgeleiteten Wörtern Kirihche, das Maaß; Karihten, richten; wovon Gericht abſtammt. Von dem Stamme rahan heißen die Schöppen des Rechtes Rachimburgi***),

*) Welcker S. 144. Abicht Lehre von Belohnung und Strafe I. S. 12.

**) Wachter Gloſſ. u. d. W. Rache. Das Wort Ahndung von and, bange, drückt mehr das Gefühl des Beſtraften aus.

***) Vgl. Eichhorn deutſche Staats- und Rechtsgeſch. I. § 48.

welches nichts andres als die das Recht bergenden, in ſich habenden bedeuten kann; denn an Rache allein im heutigen Sinne wird wohl niemand denken.

Das Wort Rache aber, wobey jetzt alle an eine leidenſchaftliche, vernunftwidrige Vergeltung des Böſen mit Böſem denken, iſt dieſer Bedeutung in der alten Sprache unſres Volkes, wie mir ſcheint, völlig fremd. Rächen heißt theils zurechtweiſen, ins gleiche bringen durch Tadel und Strafe *), theils rächen in unſerm Sinne des Recht verſchaffens **), der Genugthuung für erduldete Unbilde. So gebraucht es Notker in der Pſalmenüberſetzung mehrmals in den Formen Riche, Geriche, Rehchan tuon, Genugthuung geben; Süne und Rahtung, Beylegung des Streites durch Ausgleichung und Vergeltung (compositio, oft fredum, wovon Friede, genannt). Davon iſt Rechare der Rächer, wie Gott oft genannt wird, und Rüge, der Tadel, die Strafe.

Recht alſo und Rache ſind aus einem Stamme erwachſen und bedeuten beyde daſſelbe, das Gleiche, Angemeſſene, was in allen Verhältniſſen der Menſchen ſtatt finden muß. Alle Strafe, mochte ſie nun Tadel und Zurechtweiſung, oder Vergeltung und Genugthuung für gethanes und erlittenes Unrecht ſeyn, war Rache, Ausgleichung durch das Geſetz der Vernunft. Selbſt Gerechtigkeit in Beziehung auf Verbrechen gedacht, iſt nichts andres als Rache und Ausgleichung durch Angemeſſenheit des ausgleichenden Mittels (Strafe) zum Bruche des Geſetzes.

Nirgends alſo findet ſich etwas von Vergeltung des Böſen mit Böſem in der Natur der Rache, wenn ſie vom Geſetze und Rechte ausgeht, wie denn auch Luther unbefangen Gott die Rache und Vergeltung an mehreren

*) Ottfried in der Evangelienharmonie ſagt (III, 5, 15.) von Chriſtus: und jeglicher tadelte ihn (in imo rah), daß er den Sabbat verletzte (firbrah).

**) Ottfried IV, 6, 42. 28, 25.

Stellen seiner Bibelübersetzung zuschreibt. Aber allerdings mußte da Verbrechen sich aus Verbrechen erzeugen, wo die Rache aus Mangel an schlichtenden Gerichten dem Ermessen des Beleidigten und Gekränkten oder seiner Freunde überlassen war, und jeder an dem Verbrecher Rache nahm nicht nach dem Maaße der Uebelthat, sondern nach dem, wie sie ihm erschien. Denn so ungerecht die subjective, so gerecht ist die objective, vom Gesetz ausgehende Rache des Verbrechens *).

Ein andres Wort, wobey wir gewöhnlich an Sinnesänderung und Heiligung denken, ist Buße, womit die Deutschen ebenfalls die Strafe bezeichneten. Abgeleitet von bas, gut, bedeutet es verbessern, herstellen das durch Verbrechen ungleich gemachte. Daher eine Buße und Wette geben sich mit dem Kläger und Richter um Entgeld vergleichen hieß. Einen Schaden büßen hieß ihn ausgleichen, und gebüßet wurde einer vor Gericht, dem eine Geldstrafe oder gerichtliche Ausgleichung aufgelegt wurde **). Auch hier also tritt derselbe Sinn der Strafe in der Ausgleichung des Ungleichen durch Entgeld hervor, wie in der Rache und der Wette. Diese heißt auch bey uns noch Gleichsetzung in den Ausdrücken wetten, etwas wett machen, etwas auswetzen.

Vergeltung endlich trägt den Sinn des Ausgleichens durch Entgelt (Wergeld) oder gleiche Abschätzung eines Gutes gegen ein andres so deutlich an der Stirn, daß es unpassend wäre, an eine sittliche oder religiöse Ausgleichung da zu denken, wo nur von rechtlicher Gleichstellung die Rede ist.

---

*) S. hierüber Hegels vortreffliche Auseinandersetzung in s. Grundlin. d. Phil. des R. § 102.

**) Scherz im Schilterschen Thes. s. v. Bota leitet Buße von biten, befehlen her, und beruft sich auf Ottfried II, 13, 39. Man vgl. noch die Ausdrücke: seine Lust büßen, büßen und baden, bußen und brechen bey Wachter und Haltaus. Welcker S. 142. 143.

Unter allen Völkern des Alterthums besaß, wie es scheint, das hebräische die durchgebildetste Criminalverfassung. Stehend unter der unmittelbaren Leitung der Gottheit, verpflichtet zu Gesetzen, welche von ihr ausgegangen waren, betrachtete es alle Vergehungen aus einem doppelten Gesichtspunkte, sowohl der Verletzung des Einzelnen als auch der Versündigung am Staate, dessen Heiligkeit nicht in dem allgemeinen Gesetze sondern in der Person und in dem Willen des Regenten beruhte. Und da er, der Gott aller Götter, Tugend als das Recht seines Volkes geboten hatte, so mußte in jedem Verbrechen religiöser Frevel und bürgerliches Vergehen zusammentreffen. Daher die innige Durchdringung des rechtlichen und religiösen Momentes im Leben der Hebräer. Ihnen galt jedes Gebot der Pflicht zugleich als positives Recht. Darauf beruhte auch der Geist ihrer Strafgesetze. Vergeltung und Versöhnung bilden die Hauptprincipien. Jene sprach die völlige Gleichstellung der Strafe mit dem Verbrechen in der Talion aus, indem sie Seele um Seele, Auge um Auge u. s. w. (2 Mos. 21, 23. 5 Mos. 19, 21.) zu nehmen gebot. Die Versöhnung sollte den Fehlenden in den Augen des himmlischen Königes von Schuld und Sünde, welche Verbrechen gegen sein Gesetz waren, reinigen und in ein kindliches Verhältniß zum Herrn setzen. Das Mittel der Ausgleichung oder das Lösegeld war ein Opfer, in welchem natürlich nicht sowohl der Werth der Gabe, der vor den Augen der Gottheit verschwand, sondern vielmehr die Buße des Herzens das versöhnende und ausgleichende war. Dieser Sinn der Opfer und Gaben geht durch das ganze hebräische Alterthum in den Sprüchen und Lehren der Weisen, daß Gaben dem Herrn ohne ein reines Herz misfallen.

Ausgleichung also der Verbrechen gegen Mitbürger und König durch gleichen Werth des zur Schlichtung rechtlichen Streites dahingegebenen ist auch in dieser Rechtsverfassung das leitende Princip der Strafe. Vergeltung

nach ſtrengſter Gleichheit verordnete das bürgerliche Geſetz, nicht jedoch ſo, daß der gedankenloſe Spott derjenigen, welche an dem Worte der Vergeltung kleben, treffen könnte. Denn ſoviel wir im Moſaiſchen Geſetzbuche und in der Geſchichte des A. T. ſehen, gab es Compoſitionen durch Entgeld faſt für jede Verletzung. Und es dürfte wohl kein Volk gefunden werden, welches dieſes Mittel der Gleichſchätzung des verletzten Gutes mit andern nicht gekannt und bey Anwendung von Strafen gebraucht hätte. Wiedervergeltung iſt der Charakter der Strafe auch bey den Hebräern, das Maaß iſt Gleichheit. Derſelbe Gedanke liegt in der Entſündigung durch Opfer, mit denen Zerknirſchung des Herzens und Sinnesänderung nothwendig verknüpft war, wenn nicht völlig ungleiches in Verhältniß geſetzt werden ſollte. Damit ſtimmt auch der Charakter der göttlichen Rache überein, welche den Schuldigen bis ins dritte und vierte Glied verfolgt. Man hat viel darüber geſchrieben, ohne zu bedenken, daß nicht die einzelne Rechtsverletzung ſondern das ganze unſittliche Leben, deſſen Bosheit in einzelnen Verbrechen hie und da herausbricht, der Maaßſtab der göttlichen Vergeltung nach der Ordnung der Natur in ihren Wirkungen bleiben müſſe. Wäre hier der Ort, ſo ließe ſich dieſe Anſicht der göttlichen Gerechtigkeit weit beſſer rechtfertigen als die Abſchreckungstheorie unſerer Tage.

Alle Momente der Strafe, das rechtliche der Vergeltung, das moraliſch religiöſe der Verſöhnung und Reinigung, das politiſche der Zucht und Erziehung gehen in der Geſetzgebung der Hebräer auf innigſte durcheinander. Wer ſollte nicht die Weisheit des Mannes bewundern, der in ſeiner Zeit mit geringen Mitteln ſo erhabenen Bau für Ewigkeiten zu gründen vermochte.

Aehnliche Anſichten von der Strafe wie bey den Hebräern gehen auch durch die Geſchichte andrer alten Völker hauptſächlich der Griechen und Römer. Vorzüglich treten zwey Geſichtspunkte ſehr hell hervor. Der erſte iſt die

Vergeltung und Ausgleichung durch analogen Werth des für ein Verbrechen dahinzugebenden Gutes, worin die Strafe bestand. Daher gestraft werden, bey Griechen und Römern Strafe, Lösegeld geben, zahlen hieß. Sie kannten die Talion im rohern Sinne einer Ausgleichung durch denselben Schaden an dem Verbrecher, als welchen er zugefügt hatte. Allein nur in den wenigsten Fällen gestattete ihnen ihr gesunder Sinn eine so ungleiche Ausgleichung durch scheinbar angemessenes. Auch widerspricht es dem Charakter beyder Völker, das Lösegeld als Vortheil für den Gekränkten anzusehen; vielmehr entwickelt sich daraus der zweyte Gesichtspunkt, von welchem aus sie die Strafe betrachteten. Die Rache nämlich galt ihnen allen für die wahre Ausgleichung des Verbrechens mit dem Vernunftgesetz, daher in den griechischen Staaten allen die Blutrache eine heilige Pflicht und ein theures Recht war. Doch thut man sehr Unrecht, wenn man sie, einigen Stellen der Dichter zufolge, als einen Durst nach dem Blute des Mörders schildert. Ihre Absicht war erfüllt, sobald der Verbrecher sich für schuldig erkannte und Sühne durch Lösegeld anbot. Hiebey tritt nun keinesweges Abschätzung des Unschätzbaren nach dem Maaße vergänglicher Güter hervor, sondern vielmehr enthielt das Lösegeld nur die Anerkennung des verletzten Rechtes als eines heiligen. Die Ehre des Beleidigten war versühnt dadurch, daß der Feind sich für schuldig an einem unverlierbaren Rechte bekannte. Somit wurde die Sühne der Blutrache mehr eine sittliche als eine rechtliche Ausgleichung, wobey der Edelsinn jeglichen auch nur scheinbaren Abkauf durch Güter oft verschmähte. Der Staat betrachtete diese Ausgleichung als Privatsache und ließ die rechtliche Strafe des Verbrechens auf sich beruhen. Es war also bey der Rache oft gar nicht die Rede von Strafe sondern nur von sittlicher Anerkennung des Rechtes, einer Garantie, welche der Staat übernehmen und leisten muß. Allein bey der Gewohnheit der alten Zeit, fast alles Recht ausschließlich als Privatrecht

anzusehen, und jeden Bürger als einen besondern Staat zu betrachten, konnte eine solche Verbürgung der Rechte aller nirgends erscheinen.

Es geht also durch das ganze Alterthum, soweit wir seine Zeugnisse über die Ansicht von Strafe verfolgen können, der natürliche Sinn für gleiche Gerechtigkeit des Leidens für böse Thaten. Die Wiedervergeltung, welche unter andern die Pythagoreer zum obersten Grundsatze des Strafrechtes machten, und welche Aristoteles *) nicht eben gründlich bestreitet, ist die Grundlage alles wahren Strafrechtes. Und zwar ist bey den eigentlichen Verbrechen keinesweges der materielle Schadenersatz die Absicht, weil dieser nicht Strafe wäre; eben so wenig Ersatz des intellectuellen Schadens, den das Recht leiden könnte, weil dieser durch Anerkennung des verletzten Rechtes unmittelbar ohne Strafe gehoben würde. Sondern wahre rechtliche Ausgleichung des verletzten persönlichen Rechtes durch Verlust eines gleichzuschätzenden Gutes ist der Sinn der Wiedervergeltung bey den Alten. Daher wird die Verzichtung auf allen Gewinnst von dem Verbrecher erklärlich. Die Vernunft, die wir im Staate waltend erblicken, kann nämlich keinen Vortheil von Ungerechtigkeit ziehen wollen; daher ihr die Strafe des Verbrechers keinen Nutzen oder Gewinn bringt, folglich auch der Vernunft des einzelnen, zur Rache ermächtigten Bürgers keinen Vortheil durch Ausgleichung gewähren durfte. Darum war Rache heilige Pflicht, Gewinn vom Verbrecher niedrig und entehrend **).

Aus allen bisher verfolgten Untersuchungen leuchtet

---

*) Aristot. Eth. Nic. V, 5 p. 85, 19. Mor. Magna. I, 34. Vgl. Tafinger Idee e. Criminalgesetzgebung S. 64. Es ist überhaupt eine vergebliche Mühe, durch Stellen aus den Alten eine einzelne Ansicht von Strafe als nothwendige zu erweisen, da ihrem gesunden Sinne alle Momente derselben in gleicher Klarheit und Nothwendigkeit vorschwebten, wie die Stellen aus Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca genügend lehren.

**) Vgl. Welcker S. 135. 140. 343 — 450.

hervor, das Wesen der Strafe sey einfach Gerechtigkeit der Vergeltung, vollkommene Angemessenheit der Buße zur Schuld, wie sie im begangenen oder offen gedrohten Verbrechen gegen die Rechte anderer sich ausspricht. Nicht moralische Vergeltung oder Ausgleichung des ganzen sittlichen Werthes im Charakter mit der Glückseligkeit im Besitze äußerer Güter konnte die Natur der Strafe seyn *). Dies zu erkennen ist jedes menschliche Auge zu stumpf; es zu vermitteln jede Weisheit zu unwissend; es zu wagen nur der Tyranney möglich. Wäre Strafe des Verbrechens sittliche Vergeltung, so würde in die eine Wagschale das ganze vorher geführte Leben des Verbrechers, sein Charakter und seine Gesinnung, zugleich aber auch das daraus in Zukunft fließende Ergebniß seiner Handlungen gelegt werden. Die andere umschlösse dagegen nichts als die einzelne verbrecherische Handlung als bloße äußere That betrachtet. Das Maaß nun der Strafe könnte nicht in der Größe des gestifteten Schadens und eben so wenig in der unmittelbar wirkenden Gesinnung liegen, sondern nur in der jenem Charakter angemessen scheinenden äußern Glückseligkeit. Diese also müßte dem Verbrecher zur schuldigen Vergeltung entzogen, und somit auf Veranlassung jenes Verbrechens eine Ausgleichung des sittlichen Werthes und der Glückseligkeit vollzogen werden. Dadurch würde alsdann nicht das begangene Verbrechen bestraft, sondern es gäbe nur Veranlassung zum sittlichen Gerichte über den Schuldigen. Hiebey fällt alles Maaß der Gerechtigkeit mithin der Charakter der Strafe weg. Unwillkührlich sträubt sich das Gefühl der Gerechtigkeit gegen diese thörichte und tyrannische Gewissensrichterey.

Beseitigen wir also den Gedanken einer Vergeltung, welche allem Rechte und aller Gerechtigkeit widerspricht, indem sie ihrem Ausspruche sowohl das frühere Leben als

*) Dies will Jakob philos. Rechtslehre § 415. Henke Streit der Strafrechtstheor. S. 15. 41.

auch die ungewiſſe Zukunft unterwirft, und mit der Ungerechtigkeit die Furcht und den Schrecken verbindet. Soll Vergeltung gerecht ſeyn, ſo ſey ſie rechtliche Vergeltung. Alle andere Zwecke, welche ſonſt noch in dem Weſen der Strafe gegründet liegen, werden unfehlbar erreicht, ſobald die Gerechtigkeit der Vergeltung geſichert iſt. Ohne dieſelbe wird Strafe bald zur kindiſchen Zucht bald zum tyranniſchen Schreckbilde der Bürger. Daher entſcheidet ſich die Wiſſenſchaft eben ſowohl als das unmittelbare Bewußtſeyn der Völker gegen jede andre Anſicht von der Beſtrafung. Und jede Theorie hat nur in ſofern Werth, als ſie dieſer Grundanſicht huldigt.

In der roheſten Geſtalt tritt die Vergeltung hervor in der Talion, wodurch dem Verbrecher von dem Beleidigten gleiches Gut entweder entzogen oder vernichtet wurde. Buchſtäblich forderte die Gerechtigkeit Auge um Auge, Glied um Glied, Leben um Leben. Dieſes Geſetz ſprechen alle alten Geſetzgebungen da aus, wo an eine andre Vergeltung nicht gedacht werden konnte. Mit nichten aber beabſichtigte man damit Vergeltung des Böſen mit Böſem *). Denn die Vergeltung ſollte Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit, alſo Gutes dem Böſen entgegen ſetzen. Die abſolute Talion aber konnte dies nicht bewirken; denn ſie begünſtigte die Leidenſchaft durch den Schein der Vernunft, indem ſie nur auf das verletzte Gut nicht auf die Verſchuldung dabey Rückſicht nahm und durch ſcheinbare äußere Gleichheit wahrhafte Ungleichheit hervorbrachte. Darum hat, ſoweit Zeugniſſe reichen, die Vergeltung ſolcher Art nie und nirgends ausſchließlich ſtatt gefunden.

Entgegen nämlich der leidenſchaftlichen ſtand die vernünftige Vergeltung, welche nicht die materielle Gleichung,

*) wie Michaelis (moſ. R. § 242.) und ſchon der Philoſoph Favorinus beim Gellius (N. A. XX, 1.) will. Vgl. Herbart prakt. Phil. S. 204. Schulze Leitfaden d. Entw. d. phil. Princ. d. bürg. u. peinl. R. S. 335.

sondern die ideelle *) der vernünftigen Nothwendigkeit einführte. Verstümmelung der Glieder des Beleidigers durch den Verletzten, Blutrache am Mörder durch Verwandte des Gemordeten zeugte Unglück und Schuld aus Schuld. Weder gewann der Verletzte durch gleiche Verletzung des Feindes, noch lag gleiches Unrecht zu thun in seiner Absicht. Daher nahm er nach vernünftig scheinender Schätzung des Werthes des entrissenen Gutes Lösegeld und Sühne, und setzte so die Wohlthat der Gerechtigkeit an die Stelle der Bosheit. Es geht durch die ganze Geschichte der Völker der Geist milder Sühne für Unthat durch billig erkannte, durch Sitte oder Gesetz geheiligte Ausgleichung. Wo Selbsthülfe allein statt fand, begnügte man sich mit eigener Abschätzung des Gutes, welches unrechtlich verletzt oder vernichtet war; wo Staaten und allgemeine Gesetze galten, bestimmte der Staat oder auch die Gemeinde den Satz des billig dem Verbrecher zu entziehenden Gutes. Am klärsten tritt der Geist der wahren vernünftigen Vergeltung heraus in den Fällen, wo fast unschätzbare Güter durch Verbrechen vernichtet worden waren, bey Mord, Ehrverletzung und Verstümmelung. Das Leben kann nur durch Leben, Ehre nur durch Ehre aufgewogen werden. Allein unschätzbar und unvergleichlich, wie einige wollen, sind sie denn doch nicht. Es giebt nur ein Gut das unvergleichlich aber auch unverletzlich bleibt, die Vernunft und das geistige Leben. Darum galt bey den Völkern doppelte Sühne des Verbrechens daran. Entweder Rache und Blutrache nach subjectivem dafür halten, oder Composition durch ehrenvolles Lösegeld. Nicht als ob man das Leben und die Ehre für verkäuflich geachtet, sondern weil vernichtetes Gut durch Vernichtung des entgegenstehenden feindlichen weder neu erzeugt noch gerettet werden kann. Daher die nutzlose Rache durch Entziehung andrer billig

*) Grot de notione poenarum forensium § 13. nennt sie treffend analogica.

geschätzter Güter nach dem Maaße der Gleichheit verhindert wurde. Es zeigte sich darin auch von andrer Seite die Gerechtigkeit in ihrem schönsten Lichte gegen die Ungerechtigkeit der Leidenschaft, daß sie durch Lösegeld mehr die öffentliche Anerkennung der Schuld und des verletzten Rechtes als die materielle Ausgleichung bewirken wollte. Und dazu genügte jede Summe. Denn das Recht allein ist unschätzbar; nicht aber das Gut, welches als in Zeit und Raum befindlich stets der Veränderung und Verletzung unterworfen ist.

Die Strafe oder Vergeltung bestand dem vorigen zu folge in einer Entziehung des gleichen Werthes an Gütern, als wie viele durch Verbrechen verletzt oder vernichtet worden waren. Daher der Diebstahl mit zwiefachem Ersatz, Verstümmelung oder sonstige Verletzungen, wobey Rückerstattung unmöglich war, mit Erstattung des gesetzten Entgeldes gebüßt wurden. So lange der Einzelne als Repräsentant der Vernunft sein Recht selbst wahrte, fiel ihm diese Buße als Genugthuung zu, nicht als Gewinn, sondern als Anerkennung seines Rechtes. Ja selbst als im Staatsleben die Gerichte als Austrägalinstanzen schlichtend eintraten, behielt man die alte Sitte bey, da immer noch das Staatsrecht für Privatrecht galt. Nur in den Staaten, wo die Macht des Staates als Organ der allgemeinen Vernunft handelt, Gesetze giebt und vollzieht, sinkt jeder Bürger vor ihr zum zufälligen Individuum herab, welches als einzelnes gegen den Staat nichtig ist, um sich in seiner Vernünftigkeit in der allgemeinen Vernunftmacht zum absoluten gesteigert wiederzufinden. In solchen Staaten kann also die genugthuende Buße nicht dem Individuum, sondern nur dem Staate zufallen, und nicht als Gewinn, sondern als Tribut der Anerkennung des Vernunftrechtes. Dem Bürger aber geschieht genug, da er sein Interesse durch die Macht der Vernunft vertreten weiß.

Die Rache der Vernunft tritt im Staate an die Stelle der leidenschaftlichen Rache. Jene dürstet nicht nach Be-

friedigung wie dieſe, deren Begier durch den empfundenen Schmerz nicht minder als durch das Bewußtſeyn gerechter Sache geſpornt wird. Die Rache des Rechtes ergreift wie die Nemeſis den Schuldigen. Ihr Schwerdt ſchwebt über ſeinem Haupte; allein er kann ruhig darunter ſchlummern, da er es in der Hand der richtenden Gottheit ſieht, die ihn zwar ſicher, aber nicht tiefer, als ſein Verbrechen verſchuldete, treffen wird. Nichts begehrt ſie für ſich; alles nur für den Beleidigten und Beleidiger; Gleichheit der Schuld und des Verdienſtes. Des Gutes, welches der Verbrecher verletzte, kann er nicht länger ſich erfreuen. Seine Hingabe iſt der Preis der Sühne. Und kann er nicht gleiches mit gleichem tilgen, ſo treten andre Werthe nach gerechter Schätzung an die Stelle, bis die Schuld getilgt, und er mit der Gerechtigkeit der Vernunft verſöhnt iſt.

Die Idee des gleichen Werthes iſt das Weſen der Vergeltung *). Dieſer Idee gingen die Völker nach, indem ſie Gleichheit und Gerechtigkeit in Lohn und Strafe zu finden ſtrebten. Und nichts iſt dem Geiſte der Geſchichte mehr zuwider als in den rohen Anfängen dieſer Idee ihr ganzes Weſen erſchöpft zu wähnen. Durch das ganze Recht in allen Adern ſeines Lebens ſtrömt dieſes belebende Blut der Gleichheit des Werthes in Verdienſt und Schuld. Nehmen wir ſie hinweg, ſo erſtarrt das Recht zu einem todten und fratzenhaften Bilde. Darum opfern wir willig die brutale Talion der Barbarey dem Zorne der Rechtslehrer, wenn es uns gelingt, ſie damit für eine tiefere Anſicht derſelben zu gewinnen.

Erinnern wir uns zuvörderſt an eine frühere Behaup-

*) Vgl. J. Wagners lichtvolle Ausführung dieſes Gedankens in ſ. Grundriß der Staatswiſſ. u. Polit. §617—625. Tafinger Idee e. Criminalgeſetzgebung § 111. v. Gönner Archiv für die Geſetzgebung und Reform des jur. Stud. I. Bd. 1 Hft. N. 2. 3. II. Bd. 1 Hft. N. 2. 2 Hft. N. 16.

tung, daß alle Rechte Güter seyen, welche sinnlich erscheinen, und welche ohne diese Erscheinung nicht bestimmte Rechte, sondern Basis alles Rechtes überhaupt sind. In Folge dieser Sätze können wir nun weiter schließen, daß verletzbar durch Verbrechen nur Güter sind, welche in Zeit und Raum erscheinend der Veränderung der Dinge unterworfen sind. Alles Sinnliche aber als dem Geiste an sich entgegengesetzt steht in einem negativen Verhältnisse zu ihm, und gewinnt nur durch Einfluß auf die Entwickelung des Vernunftlebens einen Werth für den Geist. Dieser Werth ist sein Preis, um welchen es mit andern ähnlichen Dingen vertauscht, an ihnen ausgeglichen werden kann. Ein absoluter Werth kann also in einem Dinge nicht liegen, für welches nach der Natur seines Daseyns mit vollem Rechte ein anderes substituirt werden mag. Nur der Eigensinn beharret unveränderlich auf der Behauptung der Unschätzbarkeit irgend eines sinnlichen Gutes. Die Vernunft, die Sittlichkeit allein hat keinen Preis, sondern absoluten Werth. Daher liegt sie außer allem Tausche mit sinnlichen Dingen, und webt über diesem Wandel und Wechsel ihr ewiges Leben.

Dem Geiste drängt sich unwillkührlich der Gedanke dieses Maaßes der Gleichheit zwischen dem Gleichartigen auf. Ihn verfolgend erfanden die Völker im geselligen Leben die Gleichheit und das Recht an die Dinge. Was ist Lohn anders als gerechte Vergeltung für förderſame Thätigkeit in Verbesserung der Güter anderer? Und lohnt man gerecht nur mit demselben Gegenstande oder mit gleichem an Werth? Hier offenbart sich eine positive Ausgleichung des Gewinnes mit der Thätigkeit nach dem gerechten Verhältnisse der Dinge. Sollte es anders seyn mit der Schuld? Das Verbrechen vernichtet oder verschlechtert mit Willkühr fremdes Gut und mithin fremdes Recht. Was ist natürlicher, als daß bewirkter Verlust um der Gleichheit willen auch Verlust desselben oder eines dem Werth nach gleichen Gutes an dem Verbrecher nach sich zieht? Gleichheit

findet da nicht ferner ſtatt, wo Vernunft der Unvernunft, Beſitz und Gewinn dem Verluſte gegenüberſteht. Soll alſo Ausgleichung geſchehen, ſo kann ſie nicht im Erſatze oder in der Erkenntniß, daß die verletzende Handlung nichtig war, liegen; denn dadurch bleibt die Vernunftwidrigkeit der Handlung ſelbſt unangetaſtet ſtehen. Alſo kann wahre Ausgleichung nur in gleichem Verluſte an Gütern und Rechten beſtehen.

Fragt man nun, wem aus dem Verluſte des verwirkten Gutes ein Vortheil an Gütern erwachſen ſoll, ſo antworten wir, keinem von beyden, weder dem Verletzten noch dem Verbrecher. Denn es iſt widerſinnig zu denken, daß der ungerecht gekränkte entweder durch fremde Schuld nicht allein Entſchädigung, ſondern ſogar Gewinn erlange, oder gleichſam für Behauptung des Rechtes und der Pflicht äußerlich belohnt werde. Daher verwarf der geſunde Sinn der Völker Gewinn durch Rache, und ging nur auf Vernichtung aus. Daſſelbe thut der Neid und alle der Rache verwandte niedrige Leidenſchaften, die als Waſſerſchößlinge aus dem edlen aber uncultivirten Baume der Vernunft treiben. Nur als Entſchädigung für mangelnden Gewinn läßt ſich Annahme der Buße denken; und dies ſelbſt da nicht, wo Entſchädigung an ſich unmöglich war. Niedrig alſo handelt ein Staat, der die Beſtrafung der Verbrechen zur Quelle von Reichthümern macht, an denen das Blut und der Fluch des Verbrechers klebt *). Nichts iſt ſklaviſcher als mit dem Verbrechen zu markten. Die Vernunft und der Staat ſollen durch Beſtrafung der Verbrechen nicht leiden, aber dadurch gewinnen entehrt die Heiligkeit der Gerechtigkeitspflege. Nie wird daher die Geſinnung wenigſtens des deutſchen Volkes ſich mit den Finanzplänen, wie Verbrechen und Laſter am gewinnreichſten für das Ideal des allgemeinen Wohls zu benutzen ſeyen, ausſöhnen.

*) Leyser meditatt. ad Pand. Spec. 649. med. 1. wünſcht durch Strafgelder den Fiskus bereichert zu ſehen.

Das Weſen der Strafe iſt der Idee der Gerechtigkeit zufolge, ohne welche von einer rechtlichen und angemeſſenen Strafe nicht die Rede ſeyn kann, Vergeltung des Verbrechens durch Ausgleichung der Rechte und Güter. Jede Strafe, deren Zufügung das Maaß der Gleichheit und die gerechte Vergeltung entweder überſchreitet oder nicht erreicht, iſt ungerecht und ein im Namen der Vernunft an der Menſchheit begangenes Verbrechen. Gleichheit aber kann nur zwiſchen gleichartigen gedacht werden. Gleicher Natur ſind Rechte und Güter, worauf die Rechte gerichtet ſind; ungleicher Sittlichkeit und Rechte, ſo wie Sittlichkeit und Güter. Zwiſchen den letztern bleibt Gleichheit und Vergeltung undenkbar, wohl aber tritt ſie bey den erſtern ein.

Das Recht an ſich oder die Gerechtigkeit irgend eines beſondern Rechtes bleibt ſich ſelbſt ewig gleich, kann alſo durch Sünde oder durch Verbrechen nicht angetaſtet, nicht vermindert, ſo wie durch Tugend nicht vermehrt werden. Sie liegt außer allem Tauſch und Ausgleich. Die Rechtmäßigkeit des verletzten Rechtes iſt unſterblich; aus ihr erwächſt der Rächer des Verbrechens ſelbſt dann, wenn weder Hoffnung noch Möglichkeit des Erſatzes vorhanden. In ihr beſteht keine Ungleichheit, folglich auch keine Vergeltung. Und auf der andern Seite ſteht über der Gerechtigkeit nichts als wieder Gerechtigkeit. Die höchſte Tugend kann immer nur Gerechtigkeit ſeyn. Auch hier alſo zeigt ſich die Unmöglichkeit, daß das Recht an ſich nach Welckers Anſicht einen intellectuellen Schaden leide, der durch Strafe des Verbrechens aufgehoben und getilgt werde. Soll dies geſchehen, ſo muß der Schade gewürdigt werden; und zwar geſchieht dies nach dem äußern, dem Rechte an ſich fremden. Allein damit verläßt das Recht ſeine Sphäre und tritt in den Kreis der meßbaren und relativ werthen Dinge. Mithin wird ſeine Natur aufgehoben. Verfolgt man Welckers Anſicht conſequent, ſo könnte es keine Abſtufung der Strafen geben, weil jede Verletzung des Rech-

tes ein absoluter Schade oder absolut böse ist. Es kann also nur entweder eine Strafe der Vernichtung und absoluten Verwerfung des Verbrechers nach Fichte's Ansicht geben, oder der absolute Schade wird ohne Strafe durch Buße und Bekehrung des Sinnes völlig getilgt. Denn sobald der Verbrecher sich schuldig bekennt, ist die Heiligkeit des Rechtes in ihm und allen Bürgern wieder hergestellt.

Es leuchtet ein, daß diese Ansicht bey allem Dringen auf Gleichheit und Vergeltung doch den Punkt, worauf alles ankommt, nicht scharf ins Auge gefaßt hat. Wenden wir uns also zu dem andern, dessen Verhältniß zum Verbrechen gleichfalls erwogen werden muß, zur Betrachtung der Sittlichkeit.

Was soll gestraft werden, die sittliche Gesinnung oder die That? Diese Frage gelöst bringt Licht in die ganze Materie. Setzen wir wieder, Strafe sey abgesehen von allen pädagogischen und politischen Zwecken gerechte Vergeltung, aus welcher sich vielerley heilsame Folgen unter geeigneten Umständen entwickeln können; so entsteht die Frage, wie unsittliche Gesinnung, aus welcher Verbrechen hervorgehen, durch Strafe gerechte Vergeltung erfahren könne. Hier erheben sich zwey schwierige Anstöße. Einmal ist sittliche Gesinnung absolut entweder gut oder böse ohne mittleres und ohne graduelle Verschiedenheit. Sodann aber steht sie in keinem Verhältnisse zu den Gütern des Lebens. Nehmen wir das erste und setzen die Bestrafung in die Erweckung des Bewußtseyns unbedingter Verwerfung, so verschwindet die Möglichkeit alles Maaßes der Strafe, weil die geringste wie die größte äußere Veränderung dieses Bewußtseyn erwecken kann. Denn die Erregung sittlichen Bewußtseyns hängt mit dem Besitz und Verlust von Rechten und Gütern nicht nach objectiven Verhältnissen zusammen. Dazu müßte jede Strafe der andern gleich seyn, und es könnte für alle Verbrechen, weil alle aus einer Quelle, dem unsittlichen Willen, hervorgehen,

nur eine und zwar die härteste Strafe geben. Denn kein Verlust, kein Leiden, kein Uebel reicht an die Nichtswürdigkeit des bösen Willens. Oder im Gegentheil würde alle Strafe als unzweckmäßig durch solche Principien aufgehoben. Steht aber die sittliche Verfassung in keinem Verhältnisse zu den Gütern des Lebens, so verschwindet wiederum das Maaß der Strafe, ohne welches sie selbst Verbrechen ist, und noch dazu muß solche Willkühr das Urtheil über Sittlichkeit aus dem Grunde verkehren. Die culposen Vergehen aber bleiben bey dieser Ansicht völlig straffrey. Denn wie könnte Strafe den treffen, dessen Wille nicht sündigen wollte.

Also vergilt die Strafe nicht der sittlichen Unwürdigkeit, welche in allen Verbrechen gleich ist, nach Gerechtigkeit, sondern allein der begangenen That, wodurch Rechte verletzt wurden. Das Gesetz bestraft nicht das Laster, sondern das Verbrechen.

In der rechtswidrigen That liegen zwey Momente, auf deren Berücksichtigung es bey der Anwendung von Strafe ankommt. Das erste ist die Absicht des Verbrechers, oder der auf Verletzung eines bestimmten Rechtes gerichtete freye Wille, das andre der Erfolg der wirkenden Kraft oder der angerichtete Schade *). Jene als das freye Element, aus welchem die That entspringt, ist das strafwürdige; dieser als der Verräther der Absicht, ihrer Intensität und ihrer extensiven Ausbreitung giebt das Maaß der gerechten Strafe. Beydes vereinigt bildet den wahren Thatbestand des Verbrechens.

Die Absicht des Verbrechers, obgleich sie nie anders als böse seyn kann, ist dennoch so lange nicht strafbar, als sie in den geheimen Tiefen des Herzens bewahrt bleibt; denn sie kränkt niemandes Rechte, und ist im Rechte als etwas äußerlich in seiner Form nicht erkennbares dem Nichts gleich zu achten. Daher niemand, wie der alte

*) Vgl. Tafinger § 110. Kleinschrod syst. Entw. I. § 45 ff.

Spruch sagt, Strafe für Gedanken leidet. Allein sobald die Richtung der Absicht auf fremdes Gut sich durch Mienen, Andeutungen, Worte und Handlungen ankündigt, deren natürlicher Erfolg nothwendig Verletzung fremder Rechte bewirkt; so ist das Verbrechen, obwohl nicht der sichtbaren That nach vollendet, doch dem Wesen nach vollkommen ausgebildet und als That abgeschlossen. Der Zufall der Beendigung der Handlung in der Welt der Erscheinungen verändert den Charakter derselben nicht im mindesten. Daher würde in Hinsicht der rechtlichen Würdigung das intendirte Verbrechen dem vollzogenen gleich stehen, wenn nicht noch ein anderes Moment hinzukommen müßte. Der Abscheu jedes Wohlgesinnten begleitet das Verbrechen; die absolute Unwürdigkeit desselben empört jedes Gemüth, und brandmarkt die Uebertretung des Gesetzes mit Schande. Allein dieser subjective Affect muß dem Gesetze durchaus fremd bleiben. Vor der Vernunft desselben schweben alle Uebertretungen des gesetzten Rechtes in gleicher Verwerflichkeit. Jedoch das Maaß der Strafe hängt von diesem Gefühle für Tugend keineswegs ab. Und wehe dem Staate, der Verachtung und Abscheu gegen das Verbrechen in seinen Gesetzen auszusprechen nöthig findet. Er steht entweder im Alter moralischer Kindheit, welche in Liebe und Haß ausschweift, oder im entnervten Greisenalter der Weichlichkeit, die mit dem Hauche der Empfindung gegen thatkräftige Laster ankämpft *).

Setzen wir die Absicht als das freye und strafbare, so müssen wir das Maaß der Strafe nach der sinnlichen Erscheinung der That oder nach dem Erfolge derselben messen. Möge jedoch niemand glauben, daß wir den Erfolg unbedingt für das Maaß anerkennen. Unendlich sind die Folgen jeder That sowohl in der Zeitdauer als nach

*) Und doch wird diese öffentliche Ungerechtigkeit von Rechtslehrern empfohlen. Welcker S. 262. Zachariä vom Staate III. S. 299. ff.

ihrer allseitigen Verknüpfung; und es vermag niemand das Rad der Zeit aufzuhalten, wen es einmal ergriff. Dies ist der Fluch des Verbrechens. Allein grausam wäre die Gerechtigkeit, welche den Erfolg der Ereigniſſe, welche aus der verbrecheriſchen That ſich fortzeugend entſprangen, auf das Haupt des Schuldigen legen wollte. Nur der Erfolg, welchen der Verbrecher beabſichtigte, bildet das Maaß ſeiner Strafe. Seine Beſchaffenheit läßt ſich ſowohl aus den Werkzeugen, deren er ſich zur Ausführung bediente, als auch aus den Umſtänden, unter denen er das Verbrechen begann, als auch aus dem Charakter ſeines Lebens ſowohl in intellectueller als in ſittlicher Hinſicht abnehmen. Freylich iſt dieſe Unterſuchung über die Beſchaffenheit des beabſichtigten Erfolges eine Rechnung der Wahrſcheinlichkeit, deren Anſätze jedoch nicht minder gewiß ſind, als alle Beobachtungen der Natur auch außer dem Menſchen. Nur bleibe einer ſolchen criminellen Unterſuchung alles Vorurtheil ſowohl für als gegen den Verbrecher fremd, und weder die falſche Humanität hemme durch Leugnung der Freyheit und andre armſelige Dinge den Lauf der Gerechtigkeit, noch dürſte die brutale Unmenſchlichkeit nach dem Blute des vielleicht unſchuldigen Beklagten.

Mit Gewißheit geht aus dem bisherigen hervor, daß culpoſe Vergehungen ungeachtet des ſchlimmen Erfolges unbedachter Handlungen dennoch nicht nach dem Schaden ſondern nach dem Grade der Fahrläſſigkeit beſtraft werden müſſen. Schade kann nur inſofern zum Maaßſtabe der Strafe dienen, als er erweislich aus der Abſicht mit Beſtimmtheit hervorging *).

Das Ergebniß der geführten Unterſuchung iſt nun kurz dieſes. Wenn Strafe gerechte Vergeltung ſeyn ſoll,

*) Beccaria's (Verbr. u. Str. § 7.) und v. Globig's (Abhandl. v. d. Criminalgeſetzgeb. S. 37. ff.) Meinung, daß der Schade allein Maaßſtab der Strafe des Verbrechens ſeyn könne, iſt bereits öfter zurückgewieſen worden. Vgl. Kleinſchrod ſyſt. Entw I. § 45.

ſo kann ſie nicht auf Ausgleichung und Herſtellung des Rechtes an ſich, noch auf ſittliche Vergeltung der Bosheit, noch endlich auf Erſatz des bewirkten Schadens gehen, ſondern nur auf gerechte Vergeltung der böſen That durch Entziehung von Rechten und Gütern nach dem Geſetz. Das Maaß derſelben liegt in der Gleichheit der Güter, welche durch Verbrechen gegen andre vernichtet und alſo auch von dem Verbrecher verwirkt werden. Die Vergeltung ſelbſt geſchieht an dem freyen Willen des Thäters durch geſetzliche Entziehung der Rechte und der Güter, deren Nichtachtung an andern ihn ſelbſt derſelben unwerth und rechtlich unfähig macht. Denn Eines ſind alle, wie viele auch den Namen und die Würde der Menſchheit an ſich tragen. Im andern erkennt jeder ſich ſelbſt, nicht wie er als zeitliches Individuum exiſtirt, ſondern wie er ſeinem Weſen nach Menſch iſt und vernünftiger Geiſt. Darum verſtößt das Verbrechen nicht ſowohl gegen die Individualität des andern, welche vor der Vernunft in Nichts verſchwindet, als vielmehr gegen die eigne Perſönlichkeit der Vernunft, deren zeitliche Exiſtenz durch Thorheit wie durch Bosheit auf gleiche Weiſe geſtört und beſchränkt wird. Und darin eben liegt die Gleichheit aller ſowie das Princip der ausgleichenden Vergeltung, daß was jeder für oder wider alle thut, er zum eignen Heile oder Schaden thut. Denn nicht Retorſion des Unrechtes durch Unrecht oder Belohnung des zufälligen Guten durch gleichen Zufall iſt die Gerechtigkeit, ſondern Harmonie des Seyns in ſeiner nothwendigen zeitlichen Entwickelung nach Verdienſt und Schuld *). Und was wäre ſelbſt dieſe Harmonie des Menſchendaſeyns, wenn in ihr die Schuld ein ſelbſtſtändiges Beſtehen gegenüber dem Verdienſte hätte, und nicht vielmehr wie Schatten durch Licht, Böſes durch Gutes offenbar und zugleich vernichtet würde.

Vergeltung alſo durch Lohn und durch Strafe iſt Noth-

*) Man vergleiche damit die von Henke (Hdb. d. CR. I. § 4.) angeführte Stelle aus Leibnitz Theodicee I. § 73.

wendigkeit der ewig gleichen Gerechtigkeit, und kein andrer Zweck als abſolute Nothwendigkeit beyder iſt denkbar. Sie ſind, damit Gerechtigkeit ſey. Sie aufheben oder nur beſchränken heißt die Gerechtigkeit vernichten, auf deren Grunde das Leben der Menſchheit ſittlich, religiös und politiſch ſich auferbaut. Man verſuche es, der Strafe einen andern Zweck als bloße Vergeltung unterzulegen, und man wird zugleich alle Grundpfeiler des Lebens erſchüttern.

Wollte alſo jemand einwerfen, wir behaupteten einen abſoluten Zweck der Strafe, wie ihn Kant *) als einen kategoriſchen Imperativ ſetze, ſo mag er das thun. Nur ſehe ein ſolcher zu, daß er uns recht verſtehe und ſich ſelbſt auch. Denn kann die Form der Gerechtigkeit als Strafe an ſich abſolut ſeyn, da ſie doch nur unter Vorausſetzung des Verbrechens als des Nichtigen und der Gerechtigkeit entgegengeſetzten erſcheint, um es an ſich zu vernichten und in ihr eignes Weſen zu verklären? Strafe iſt unbedingt nothwendig durch das Verbrechen geſetzt; denn ein ſtraſloſes Verbrechen iſt eben ſowohl ein unaufgelöſter Widerſpruch als ein unvergoltenes Verdienſt. Nur da wird er gelöſt und vernichtet, wo unter vollkommen gerecht handelnden Weſen beydes als endlich und zeitlich verſchwindet, und allein abſolute Gerechtigkeit beſteht. Einen ſolchen Zuſtand oder beſſer ein ſolches Seyn ſetzen wir in die Zukunft als die Befreyung von Schranken der Endlichkeit.

Mit Gewißheit ergiebt ſich aus unſern Unterſuchungen, daß das Weſen der rechtlichen Strafe in der gerechten und angemeſſenen Vergeltung des Verbrechens durch Entziehung von Rechten beſtehe, deren Werth den verletzten gleich geſchätzt wird. Den Zweck der Strafe ſetzen wir in die Ausgleichung des Unrechtes durch das Recht.

---

*) Kant Rechtslehre S. 226. Die Gegner deſſelben ſ. in Henke's Lehrb. d. Strafr. § 20. Ebendeſſ. Hdb. d. C. R. I. § 24. 25. Schulze Leitfaden d. Entw. d. Princ. des bürg. und peinl. R. S. 327 — 336.

Alle andere Zwecke sowohl moralische als politische werden allein durch Gerechtigkeit erreicht.

Welchen Einfluß die Strafe auf den Willen des Verbrechers äußere, kann dem Staate keineswegs gleichgültig seyn. Denn da sein Wesen in der Idee der Gerechtigkeit gegründet ist, so muß ihm alles daran liegen, daß Gerechtigkeit die Handlungen der Bürger beherrsche. Und dies kann sie nur, wenn sie in die Gesinnung und das daraus hervortretende Leben übergeht und zur Maxime der Handlungen oder zur Tugend wird. Nun ist zwar anerkannt, daß Gutes sich nur aus Gutem erzeuge, daß anschauende Kenntniß der Rechtschaffenheit und Umgang mit den Besten allmählig die Seele reinige und erhebe, und jene Frucht der Tugend erzeuge, welche in einem durch Zucht, Gewöhnung und Grundsatz gebildeten Charakter erwächst. Aber wie in einem sittlich verwilderten Gemüthe die erstorbene Kraft zum Guten zu wecken sey, darüber herrschen verschiedene Meinungen. Sie zu prüfen ist nicht dieses Ortes. Nur dies ist außer Zweifel, daß Zucht und Strafe sehr dienliche Mittel zur Heilung der Seele sind; weshalb auch Plato die Strafe eine Heilung der Seele nennt *). Jedoch handelt derjenige thörig, der die Strafe oder Vergeltung an die Stelle der Zucht setzt, und anstatt einer immerwährenden Leitung zur Ausübung des Guten durch einzelne Hemmungen des Bösen dem wuchernden Uebel steuern zu können vermeint. Strafe oder Vergeltung kann also einem nicht ganz verdorbenen Gemüthe Antrieb zur Umkehr und Besserung werden; besonders wenn sie gerecht ist. Denn sie erscheint alsdann dem Bestraften durch das erduldete gerechte Uebel als ein Beweis seiner eignen Erniedrigung vor der Gerechtigkeit des Staates und der Gesellschaft, zugleich aber auch als Wohlthat, wodurch er die Kraft und Würde seiner Natur in hellerem Lichte erkennt. Jedoch vermag dies nur die ge-

*) Plat. Legg. IX. p. 854. D. 862. D.

rechte, dem begangenen Verbrechen angemeſſene Strafe. Denn jede willkührliche oder kindiſche Züchtigung empört das Gemüh um ſo mehr, je lebendiger in ihm das Bewußtſeyn der freyen Würde der Menſchheit ſpricht. Jede Strafe kann beſſern, wofern ſie verdient und gerecht iſt; aber daß ſie es nothwendig müſſe, iſt zu bezweifeln. Dieſe Wirkung derſelben hängt zu ſehr von der Individualität ab, als daß der Zweck der Beſſerung das Weſen der Strafe bedingen könnte.

Will jemand die Strafe ein Erziehungsmittel zum Guten nennen, der hat Recht, wofern er die bildende und leitende Zucht nicht ausſchließt. Indeſſen iſt durch Strafe allein nie und nirgends ein Gemüth erzogen und gebeſſert worden. So ſehr iſt die Züchtigung und die Zucht im Werke der Erziehung verſchieden.

Von andrer Seite betrachtet erſcheint das Verbrechen als eine gegen die Sicherung des Rechtszuſtandes gethane Drohung. Der durch die Luſt am Böſen beſtimmte Wille wird verbrecheriſch, weil er in dem Rechte der andern nur Hinderniſſe ſeiner Begierden erblickt. Er durchbricht die Schranken und ſteht nun als Verbrecher kühn und herausfordernd der Macht des Rechtes gegenüber. Einen ſolchen durch die Strafe von künftigen Vergehungen abzuhalten, muß dem Staate ſehr angelegen ſeyn; und da er denſelben nicht zum Guten zurückführen kann, muß er ihn ſchrecken. Nun iſt aber alle menſchliche Gewalt zu ſchwach, den feſtgewordenen Willen zu brechen oder anders wohin zu lenken. Denn ſobald das dem Verbrechen folgende Strafübel empfunden und verwunden iſt, kehrt die Gewöhnung zum Verbrechen ſiegreich und verdoppelt zurück, theils durch Entbehrung gewohnten Lebensganges, theils durch die lockenden Reize zu erringender Güter. Gegen ſolche Hartnäckigkeit des Charakters vermögen alle Strafen und Drohungen nichts, um ſo weniger, je mehr ſich der Staat durch fortdauernde Ungerechtigkeit des Verbrechers zur äußerſten Strenge und Grauſamkeit berechtigt glaubt. Als-

dann beſteht der Verbrecher den Kampf mit der Uebermacht des Staates als einen Streit auf Tod und Leben, wie ihn der Unſchuldige mit der überwiegenden Naturgewalt kämpft. Und weit entfernt, ſich ſchuldig zu wähnen, erkennt er im Staate nur den ungerechten Zwingherrn, der in ſeiner Gewiſſensrichterey das Recht überſchreitet, und dem zu widerſtehen edler iſt als durch ihn unterzugehen. Dieſe Geſinnung, wie ſie in allen größern Verbrechern gefunden wird, muß aus dem falſchen Grundſatze entſtehen, der Zweck der Strafe ſey Abſchreckung und Furchterweckung. Denn jede Uebertretung der ſtrengen Gerechtigkeit im Strafen fordert das natürliche Gefühl des Rechtes im Menſchen auf, ſich gegen Tyranney, ſie komme woher ſie wolle, zur Wehr zu ſetzen.

Will nun das Geſetz durch erregte Furcht vor Strafe ſowohl den Miſſethäter als auch die andern Bürger von künftigen Verbrechen abhalten, ſo verfehlt es ſeinen Zweck ſicher durch Terrorismus, weniger durch Gerechtigkeit und Angemeſſenheit der Strafe zum Vergehen. Härte iſt das Schild der Tyranney, und Fehler der Staatsregierung wäſcht das Blut der Bürger aus. Der Staat bedarf keiner Abſchreckung, außer wo er ſelbſt durch falſche Regierung und Leitung des ſittlichen Lebens und der Bildung zur Sittlichkeit die Unterthanen zum Verbrechen reizte. Schrecklich iſt die gerechte Strafe dem ſittlichen Menſchen, nicht ſowohl durch die Entziehung verwirkter Rechte als vielmehr durch Entehrung vor dem eigenen Gewiſſen und dem Angeſicht der Mitbürger. Schrecklich iſt ſie dem Weichling, der weder zum Guten noch zum Böſen Kraft in ſich fühlt. Schrecklich iſt ſie dem Verbrecher, wofern er nicht ganz verwildert iſt. Aber ohnmächtig iſt der momentane Schrecken des Gedankens an drohende Uebel gegen die feſtſtehende Luſt zur ungerechten That. Darum iſt jede Abſchreckung durch das Geſetz ohne Sittlichkeit der Bürger gleich unwirkſam, ſie möge gerecht oder ungerecht ſeyn. Denn ihre Wirkung hängt ausſchließlich von der

griffe zu befördern. Das öffentliche Wohl, die Sicherheit, die Besserung, das Recht und sein Bestehen sind solche Brücken, welche der Witz über die Abgründe der Unwissenheit in Ansehung der ersten Principien des Strafrechtes baut. Jede Strafe, die sich nicht aus dem Rechte mit Nothwendigkeit herleiten läßt, ist Zwang der Tyranney.

Bevor wir diese Theorie der Gerechtigkeit im Strafen weiter verfolgen, ist es nöthig, an den bisher aufgestellten Theorien des Strafrechtes zu zeigen, daß sie in ihrer Wahrheit sich auf die hier vorgetragene stützen, und ungeachtet ihres stillen oder lauten Kampfes dagegen dieselbe überall voraussetzen.

Alle haben das gemein, daß sie durch Strafe künftigen Verbrechen vorbeugen, und durch Bestrafung der Verbrecher sowohl diese selbst als auch die übrigen Mitbürger zu rechtlichen Mitgliedern des Staates erziehen wollen. Nur darin weichen sie von einander ab, daß einige durch Furcht vor Strafen andre durch Liebe zum Guten den Verbrechen zu begegnen streben *). Jene behalten also mehr die sinnliche, diese mehr die sittliche Natur des Menschen im Auge. Und man wird ihre Zwecke nicht misbilligen können, wofern nur die Mittel dazu vor dem gerechten Urtheile bestehen.

---

*) Man kann alle diese relativen Strafrechtstheorien unter dem Gesichtspunkte der Prävention betrachten. Sie sind eines im Zwecke, verschieden in den Mitteln. Folgende Tafel zeigt ihre Verwandtschaft.

A. Prävention durch Furcht.
   1. Vertheidigung und Sicherung gegen künftige Verbrechen (Glo. E. Schulze, Unterholzner, Martin).
   2. Warnung der Bürger durch Drohung und Vollziehung der Strafe (Bauer).
   3. Abschreckung durch Strafdrohung und Vollziehung (Grolman, Feuerbach, Klein).

B. Prävention durch Besserung.
   1. Bürgerliche Verbesserung durch Strafe (Fichte).
   2. Sittliche Besserung durch Strafe als Zucht (früher Henke, Rush, Spangenberg).

Gar sehr ist der Zweck einer Erziehung der Bürger für die Sittlichkeit und Rechtlichkeit durch den Staat zu billigen. Mehrere der größten Männer des Alterthums haben diesen Zweck offen anerkannt. Allein um erzogen zu werden und um zu erziehen bedarf es derjenigen, welche selbst als wahrhaft erzogene der Bildung der Uebrigen vorstehen. Und gesetzt es gäbe deren in hinreichender Anzahl, so würde wiederum die Frage entstehen, mit welchem Rechte diese die gleich freyen Mitbürger zu erziehen trachten. Denn setzen wir in allen Bürgern des Staates die gleiche Vernunft und Freyheit voraus, wie wir müssen, wenn gleich die Ausbildung derselben im Leben höchst verschieden ist, so werden die für weniger gebildet geltenden sich mit vollem Rechte der Anmaßung der höher sich dünkenden widersetzen, damit sie nicht als freye durch die subjectiven Meinungen eines Theiles der Staatsbürger beherrscht werden. Denn die Vortrefflichkeit einer Meinung ist doch nur Vorzug einer Meinung gegen die andre, nicht der Vernunft gegen Unvernunft. Soll also der Staat die Bürger erziehen, so muß er entweder alle ohne Ausnahme als zu bildende betrachten, oder es setzt sich im Staate eine Partey an die Stelle der eigentlich bildenden Macht: Diese Macht aber ist nur die allgemeine Vernunft und deren Organ das Gesetz. Durch Vernunft sollen alle gebildet und zur Sittlichkeit herangezogen werden; dies ist der allgemeine Vernunftwille. Damit jedoch hebt sich die Idee einer Staatserziehung auf, und verwandelt sich in ein allgemeines Fortschreiten zu höherer Humanität durch Vernunft, Sitte und Gesetz. Steht aber dies fest, so fallen alle Erziehungsmittel des Staates in Schreck, Drohung, Furcht, Antrieb zum Verdienste und Besserung als solche miteinander. Denn da sie vom Gesetze ausgehen und folglich vom allgemeinen Willen für alle gesetzt sind, so ist es widersinnig zu sagen, daß alle durch alle geschreckt, erzogen oder getrieben werden. Mithin sind alle diese Zwecke der Strafgesetze nicht die Endzwecke; denn sie sind

weder allgemein noch nothwendig. Ein Staat kann ſich ſelbſt nicht ſchrecken, und die Staatsvernunft kann nichts mit den ſubjectiven Motiven in Gefühlen, Empfindungen und Stimmungen der Gemüther in einzelnen Bürgern gemein haben. Offenbaren ſich aber durch Anwendung der Strafgeſetze jene Wirkungen der Furcht, der Beſſerung und der Verhütung von Verbrechen, ſo können ſie als zufällig erreichte Zwecke mit in der Abſicht des Geſetzes liegend gedacht werden, wiefern es auf einzelne Individuen im Staate angewendet wirkte. Allein ſie als Zwecke des Geſetzes an ſich zu ſetzen widerſpricht dem Weſen deſſelben, indem es dadurch zur ſubjectiven Maaßregel einer Partey im Staate herabſinkt, und nicht um ſein ſelbſt willen ſondern wegen der zu erreichenden Abſicht da iſt. Kann alſo das Strafgeſetz nicht um ſein ſelbſtwillen als Vernunftnothwendigkeit gegen die Nichtigkeit des verkehrten Einzelwillens nachgewieſen werden, ſo hört die Strafe eben damit auf gerecht und erlaubt zu ſeyn. Denn, wie ſchon oben gezeigt, alle Abſichten der Strafe ſind nichtswürdig, ſo lange nicht die Befugniß dazu aus der Natur des Rechtes ſich offenbart. Abſichten ſind ſubjective Weiſen der Anſchauung und Beſtrebung. Darum ſoll niemand im Staate nach Abſichten der Regierenden, welche man durch Erſchleichung den Geſetzen unterſchiebt, Strafe noch Lohn empfangen. Beydes muß ihm werden, weil er es verdiente und ohne Ungerechtigkeit nicht entbehren darf. Das Geſetz hat ſo wenig Abſicht außer ſich als die Natur und die Welt, deren Ausfluß und Abdruck jenes ſeyn ſoll. Es wirkt, weil ſo zu wirken die unabänderliche Folge ſeiner Natur iſt. Was daraus werde, gilt dem Geſetze nicht minder gleich als der Natur, ob ihre Werke den genießenden gefallen oder misfallen, zur Belehrung oder zur Verkehrung dienen. Auf dieſe Oscillationen der Freyheit in der Erſcheinung können beyde keine Rückſicht nehmen, da ihr Weſen das Weſen der Freyheit an ſich beſtimmt, an welcher ſich alle Schwankungen der zeitlichen Erſcheinung früher

oder ſpäter von ſelbſt ausgleichen *). Der Grundirrthum jener Theorien liegt in der Anſicht, welche das Geſetz als etwas zufällig durch Menſchen werdendes und nach ihren Abſichten gerichtetes, folglich als Erzeugniß einer Partey im Staate gegen eine andre Partey betrachtet, und dadurch alle objective Nothwendigkeit und Gerechtigkeit deſſelben von den ſchlimmern oder beſſern Abſichten der Geſetzgeber abhängig macht, es mithin unter die Gewalt der Menſchen ſtellt, anſtatt dieſe jenem unterzuordnen. Daraus erklärt ſich die Erſcheinung, daß in allen jenen Darſtellungen die Gerechtigkeit der Strafe theils gar nicht erwieſen, theils vorausgeſetzt, theils nothdürftig als ein nothwendiges Uebel aus den guten und löblichen Abſichten der Regierenden gerechtfertigt wird. Denn da alle jene Vertheidiger der guten Zwecke den Irrthum theilen, als ſey die Strafe ein Uebel (malum passionis) oder gar ein Böſes gegen ein Böſes, ſo müſſen ſie entweder im Gefühle der Unmöglichkeit oder aus Conſequenz verzweifeln, die Strafe als nothwendig aus dem Geſetze und der Vernunft als dem an ſich Guten abzuleiten **). Darum helfen ſie ſich mit trivialen Entſchuldigungen von nothwendigen Uebeln, (welches ein Widerſinn iſt), Unvollkommenheit dieſer Welt (wenigſtens in Abſicht auf die Straftheorien), obgleich uns auch in jener Welt Strafe und Lohn verkündigt und verheißen wird, mit Ausflüchten von Vertheidigung der Vernunft und andern Dingen, welche theils gar keinen, theils ſehr wenigen geſunden Sinn haben. Auf der andern Seite offenbart ſich eine Schwäche jener Theorien in der Nothwendigkeit, beym Feſthalten einer beſtimmten Abſicht der Strafe entweder auf ungerechte und unausführbare Einſeitigkeit zu

*) Ueber den Zweck der Strafen vgl. Kleinſchrod ſyſt. Entw. II. § 45 — 54. Henke Hdb. d. C. R. I. § 62. und die daſelbſt angeführten Schriften.

**) Thibaut Beytr. z. Krit. d. Feuerbachſchen Theorie üb. d. Grundbegr. d. peinl. R. S. 97 — 103.

ſtoßen, oder gegen die Conſequenz des Syſtems zur Ehre des geſunden Verſtandes eine Allianz mit andern wenn gleich ſcheinbar entgegengeſetzten Abſichten einzugehen, und dieſelben als möglich zuzugeben. Nur fehlt man alsdann darin, daß man nicht alle Abſichten zugleich als mögliche und an ihrer Stelle nothwendige betrachtete, wozu ſich doch Klein, Welcker, Schröter und andre mehr oder weniger bekennen. Ein dritter ſehr bedeutender Mangel drückt jene Theorien darin, daß die Strafe abgeſehen von der Gerechtigkeit den geſetzten Zweck durchaus nicht oder nur höchſt ſelten und unvollkommen erreicht. Und eben dadurch erweiſt ſich derſelbe als zufällig für das Weſen der Strafe und zugleich als völlig unpolitiſch und darum verwerflich. Die Abſchreckung iſt unanwendbar bey culpoſen Vergehungen, deren Wiederholung theils unmöglich theils völlig ungewiß iſt; vergeblich durchaus, weil ſie Verbrechen nicht verhindert noch vermindert, und das Gegentheil zunehmender Verwilderung bey Aufhebung des Schreckens wenigſtens unerweislich iſt. Die Beſſerung zeigt ſich als gleich vergeblich; und es läßt ſich beweiſen, daß wahre Beſſerung durch Strafe und Zuchtanſtalten politiſch und moraliſch völlig unſicher bleibt. Wäre nun die Strafe ein Uebel oder etwas Böſes, das nach jener Crispinmoral Gutes bewirken ſoll, und erwieſenermaßen nicht erzeugt noch erzeugen kann; wo wäre der Ablaß, durch welchen die Summe dieſer Regierungsſünden gebüßt werden könnte! Und bewundern, ja verabſcheuen müßte man die Regierung, welche überzeugt von der Unſittlichkeit, Böſes mit Böſem zu vergelten, und von der Vergeblichkeit ihrer Strafſünden dennoch ſchamlos fortführe umſonſt zu ſündigen. Solche Thorheit kann ſelbſt Machiavell's Scharfſinn nicht entſchuldigen.

Allein ſo ſchlimm ſteht es nicht, als es jenen Theorien nach um die Strafgerechtigkeit ſtehen müßte. Sie ruht auf ganz andern Principien. Verſuchen wir es nun,

ſie an den relativen Theorien ſelbſt in einigen Zügen zu entwickeln.

Der Zweck der Strafe nach der Schulziſchen Selbſterhaltungstheorie *) iſt Vertheidigung gegen die den Staat bedrohenden Verbrechen und Sicherung gegen ihre Wiederholung. Denn gleich wie ſich der einzelne Menſch durch Uebelwollen eines andern gegen ihn, welches jener in ſchädlichen Thaten zu äußern ſtrebt oder wirklich äußert, zum Widerſtande und zur Rückwirkung gegen die ſchädliche Handlung veranlaßt fühlt, um ſie zu hemmen, oder ihre Folgen zu vertilgen, oder ſich ſelbſt dagegen für die Zukunft zu ſichern: alſo vertheidigt ſich auch mit Recht der durch die Vernunft geforderte Staat gegen jeden Angriff auf die durch ihn geſetzten Ideen, Grundſätze und Sitten. Dieſe Nothwehr gegen das Verbrechen ſey Strafe, welche nach dem Maaße des gleichen Gefühls dem Verbrecher als ein Uebel zugefügt werde, theils um die verbrecheriſche Thätigkeit aufzuheben, theils um ihm ein Merkzeichen für die Zukunft zu geben, daß er den Staat nicht ungeſtraft beleidigen könne, theils um ſich gegen fernere Angriffe deſſelben ſicher zu ſtellen.

Dieſe Theorie iſt ihren Grundgedanken nach theils Wiedervergeltungs- theils Abſchreckungstheorie. Die Begründung derſelben iſt verfehlt.

Denn der Rechtsgrund, warum Strafe zugefügt werden ſoll, iſt theils die Nothwendigkeit der Exiſtenz des Staates, theils der Trieb der Wiedervergeltung. Iſt aber der Staat eine nothwendige Forderung der Vernunft **), ſo iſt er ſtets da, und kann in ſeinem Seyn ſo wenig bedroht oder gar vernichtet werden als die Tugend oder eine andre Idee. Was bedroht wird, iſt nur ſeine Form in

*) Schulze Leitfaden d. Entw. der phil. Princ. d. bürg. u. peinl. R. § 142 — 257. Martin Lehrb. d. teut. gem. CR. I. § 11. 12.

**) Vgl. § 82. 85. 87.

der Erſcheinung. Und das Recht dieſe zu vertheidigen muß erſt aus ihrer Vernünftigkeit erwieſen werden. Denn ſonſt iſt jeder Angriff auf veraltete Sitten und Misbräuche ein Verbrechen. Aus den Grundſätzen des Verfaſſers geht durchaus nicht hervor, wie ſich das Verbrechen von jedem andern Angriffe auf phyſiſche oder moraliſche Perſonen unterſcheide; und eben ſo wenig, welche Verbrechen den Staat bedrohen. Wenn einige, welches ſind ſie? wenn alle, welch' eine ſchwache Wolkenkuckuksburg iſt er. Und warum ſtraft er alle und jede Verbrechen *), wenn er nicht durch alle bedroht wird? Er ſtraft mithin ohne zureichenden Rechtsgrund. Ja auch ohne hinreichenden politiſchen Grund. Denn kann er nicht bedroht werden, ſo bedarf es der Strafe zur Sicherung nicht. Der andre Rechtsgrund, welchen der Verfaſſer in dem Triebe zur Wiedervergeltung erblickt, kann nichts beweiſen. Denn wie kann ein rein ſubjectives ſinnliches Gefühl des Misfallens an den uns bedrohenden Thaten andrer uns berechtigen, ihnen gleiches Uebel anzuthun, oder ihnen ein gleiches unangenehmes Gefühl „zuzufügen"? Daß ein ſinnlicher Trieb uns dazu veranlaſſen könne, iſt außer Zweifel. Aber ſoll dieſe Vergeltung gerecht mithin nothwendig ſeyn, ſo muß der Trieb dazu ſelbſt aus einer Idee hervorgehen, und durch ſie objectiv begründet werden. Dieſe iſt aber die Idee der Gerechtigkeit, wie wir ſie oben entwickelten. Jener Trieb ſproßt nur als ſinnliche Erſcheinung aus ihr. So wenig auch Hr. Schulze auf dieſen Trieb weiter eingeht, ſo ruht doch das ganze Gebäude ſeiner Theorie auf ihm; und alles, wodurch ſie ſich auszeichnet, erwächſt auf dieſem Grunde.

Nicht minder beruht die Beſtimmung des Maaßes der Strafe auf Wiedervergeltung. Wäre die Strafe, was ſie nicht iſt, Vertheidigung und Nothwehr, ſo wäre ſie außer allem Verhältniß zum Verbrechen; denn, wie wir

*) ſ. § 274.

oben erwieſen haben, geht Nothwehr ſoweit als das abſolute Recht der Vernunft gegen Unvernunft, das iſt bis zur Vernichtung des Feindes. Allein wenn auch bey intendirten Verbrechen das Maaß der Nothwehr dem Grade der Heftigkeit des Angriffs gleich kommt, ſo findet doch bey vollzogenen Verbrechen und bey culpoſen Vergehungen keine Nothwehr oder überhaupt Vertheidigung gegen die Vergangenheit ſtatt. Sie kann nur Vorkehrung gegen die Zukunft ſeyn *). Soll ſie dies, ſo liegt der Maaßſtab der Vertheidigungsmittel nicht in dem begangenen Verbrechen ſondern in der begründeten Furcht vor Wiederholung deſſelben, iſt mithin ein ſubjectives Gefühl ohne objective Beziehung zur Verſchuldung des Verbrechers. Nun behauptet aber doch Hr. Schulze, das Maaß der Strafe ſolle Vergeltung ſeyn, oder Erregung eines gleichen oder möglichſt analogen Gefühls von Schmerz in dem Feinde. Ohne unſer Erinnern ſieht jeder, daß dieſe Wiedervergeltung jedoch nur in der roheſten Form leidenſchaftlicher Rache das Maaß der Strafe enthalte. Indeſſen iſt es ſelbſt nach Hrn. Schulze's Geſtändniß unmöglich, den Grad des Gefühls in einem andern genau zu beſtimmen: Und dann wird freylich ſelbſt nach ſeiner Theorie Böſes mit Böſem vergolten. Auf der andern Seite würde der Staat bey ſehr ſchweren Verbrechern entweder die grauſamſten Martern zur Peinigung der Gefühle anwenden oder die gerechte Rache der Vernunft verfügen müſſen. Und ſo ſtehen wir wieder auf dem Gebiete der Vergeltung. Einen dritten Maaßſtab findet Hr. Schulze in der Aufhebung des Verbrechens durch ein gleiches Uebel. Und wenn dieſes nicht wieder die ſo hart beſtrittene Vergeltung iſt, ſo müſſen uns die Worte täuſchen.

Der Zweck der Strafe endlich iſt nach Hrn. Schulze theils Selbſterhaltung des Staates, theils Sicherung gegen künftige Verbrechen, mit andern Worten Abſchreckung.

*) ſ. § 247. S. 345. § 283. S. 393.

der Erſcheinung. Und das Recht dieſe zu vertheidigen muß erſt aus ihrer Vernünftigkeit erwieſen werden. Denn ſonſt iſt jeder Angriff auf veraltete Sitten und Misbräuche ein Verbrechen. Aus den Grundſätzen des Verfaſſers geht durchaus nicht hervor, wie ſich das Verbrechen von jedem andern Angriffe auf phyſiſche oder moraliſche Perſonen unterſcheide; und eben ſo wenig, welche Verbrechen den Staat bedrohen. Wenn einige, welches ſind ſie? wenn alle, welch' eine ſchwache Wolkenkuckuksburg iſt er. Und warum ſtraft er alle und jede Verbrechen *), wenn er nicht durch alle bedroht wird? Er ſtraft mithin ohne zureichenden Rechtsgrund. Ja auch ohne hinreichenden politiſchen Grund. Denn kann er nicht bedroht werden, ſo bedarf es der Strafe zur Sicherung nicht. Der andre Rechtsgrund, welchen der Verfaſſer in dem Triebe zur Wiedervergeltung erblickt, kann nichts beweiſen. Denn wie kann ein rein ſubjectives ſinnliches Gefühl des Misfallens an den uns bedrohenden Thaten andrer uns berechtigen, ihnen gleiches Uebel anzuthun, oder ihnen ein gleiches unangenehmes Gefühl „zuzufügen"? Daß ein ſinnlicher Trieb uns dazu veranlaſſen könne, iſt außer Zweifel. Aber ſoll dieſe Vergeltung gerecht mithin nothwendig ſeyn, ſo muß der Trieb dazu ſelbſt aus einer Idee hervorgehen, und durch ſie objectiv begründet werden. Dieſe iſt aber die Idee der Gerechtigkeit, wie wir ſie oben entwickelten. Jener Trieb ſproßt nur als ſinnliche Erſcheinung aus ihr. So wenig auch Hr. Schulze auf dieſen Trieb weiter eingeht, ſo ruht doch das ganze Gebäude ſeiner Theorie auf ihm; und alles, wodurch ſie ſich auszeichnet, erwächſt auf dieſem Grunde.

Nicht minder beruht die Beſtimmung des Maaßes der Strafe auf Wiedervergeltung. Wäre die Strafe, was ſie nicht iſt, Vertheidigung und Nothwehr, ſo wäre ſie außer allem Verhältniß zum Verbrechen; denn, wie wir

*) ſ. § 274.

oben erwieſen haben, geht Nothwehr ſoweit als das abſolute Recht der Vernunft gegen Unvernunft, das iſt bis zur Vernichtung des Feindes. Allein wenn auch bey intendirten Verbrechen das Maaß der Nothwehr dem Grade der Heftigkeit des Angriffs gleich kommt, ſo findet doch bey vollzogenen Verbrechen und bey culpoſen Vergehungen keine Nothwehr oder überhaupt Vertheidigung gegen die Vergangenheit ſtatt. Sie kann nur Vorkehrung gegen die Zukunft ſeyn *). Soll ſie dies, ſo liegt der Maaßſtab der Vertheidigungsmittel nicht in dem begangenen Verbrechen ſondern in der begründeten Furcht vor Wiederholung deſſelben, iſt mithin ein ſubjectives Gefühl ohne objective Beziehung zur Verſchuldung des Verbrechers. Nun behauptet aber doch Hr. Schulze, das Maaß der Strafe ſolle Vergeltung ſeyn, oder Erregung eines gleichen oder möglichſt analogen Gefühls von Schmerz in dem Feinde. Ohne unſer Erinnern ſieht jeder, daß dieſe Wiedervergeltung jedoch nur in der roheſten Form leidenſchaftlicher Rache das Maaß der Strafe enthalte. Indeſſen iſt es ſelbſt nach Hrn. Schulze's Geſtändniß unmöglich, den Grad des Gefühls in einem andern genau zu beſtimmen: Und dann wird freylich ſelbſt nach ſeiner Theorie Böſes mit Böſem vergolten. Auf der andern Seite würde der Staat bey ſehr ſchweren Verbrechern entweder die grauſamſten Martern zur Peinigung der Gefühle anwenden oder die gerechte Rache der Vernunft verfügen müſſen. Und ſo ſtehen wir wieder auf dem Gebiete der Vergeltung. Einen dritten Maaßſtab findet Hr. Schulze in der Aufhebung des Verbrechens durch ein gleiches Uebel. Und wenn dieſes nicht wieder die ſo hart beſtrittene Vergeltung iſt, ſo müſſen uns die Worte täuſchen.

Der Zweck der Strafe endlich iſt nach Hrn. Schulze theils Selbſterhaltung des Staates, theils Sicherung gegen künftige Verbrechen, mit andern Worten Abſchreckung.

*) ſ. § 247. S. 345. § 283. S. 393.

Daß er in dem erstern nicht liege, hat schon Henke *) treffend gezeigt; daß aber die Abschreckung Zweck der Bestrafung sey, muß Hr. Schulze wider seinen Willen behaupten.

So weichen denn alle Principien dieser Ansicht nach allen Seiten auseinander, und nur verstümmelte Trümmer der Idee der vergeltenden Gerechtigkeit bilden die Basis der Wahrheit in derselben. Daß diese auf Gefühle und Triebe und subjective Meinungen des Verletzten gebaute Ansicht der Strafe den Rechtslehrern nicht gefallen konnte, ist natürlich. Denn der berühmte Vertheidiger derselben entfernt sich darin zu weit von dem Wege der Einfachheit und Natur.

Eine andre Theorie nach ähnlichen Grundsätzen hat Hr. v. Grolman **) entwickelt und darin den Zweck der Strafe in die Verhütung zukünftiger Rechtsverletzung gesetzt (Prävention). Er geht von zwey Grundgedanken aus, einmal, daß der Rechtszustand nothwendig sey und durch den Staat bestehe, zweytens, daß das Verbrechen gegen die Rechte eine Drohung für das Bestehen des Rechtes überhaupt enthalte, deren Vollziehung man zuvorkommen müsse.

Der Rechtsgrund, nach welchem dieser Ansicht zufolge dem Verbrechen Strafe zuertheilt wird, liegt in der Verpflichtung des Staates, das Recht aller zu sichern, und in der Nothwendigkeit, sich der Strafe als eines Mittels dazu zu bedienen. Denn jedes Verbrechen entspringt aus einer gehofften Lust, welche der Verbrecher durch Beeinträchtigung fremder Rechte zu erreichen sucht. Darum bedroht es auch als vollzogene That durch die kundgegebene unrechtliche Richtung des Willens fortwährend die Rechte aller andern Bürger. Soll diese Gefahr abgewendet werden, so ist nothwendig, dem Willen eine andre

*) Hdb. d. C. R. I. § 23.
**) Grundsätze der Criminalrechtswissenschaft. § 1 — 14.

Stimmung und andre Motive wenigſtens äußerlich dadurch zu geben, daß der Staat ihm ein ſinnliches Uebel auferlegt, welches die durch das Verbrechen gehoffte Luſt überwiegt, und alſo gegen Wiederholung der Rechtsverletzung Sicherheit gewährt. Der Staat iſt befugt, dieſes Uebel ſo weit zu verſtärken, als ihm zur Erhaltung der Sicherheit nöthig ſcheint, und als dadurch der Wille des Verbrechers umgeſtimmt werden kann. Folglich liegt der Maaßſtab der Strafe (§ 77.) als eines Zwanges in dem das vorhandene Intereſſe des Verbrechers überwiegenden Uebel. Und ihr Zweck iſt ſowohl Verhütung künftiger Vergehen als auch, wo dies unmöglich, abſolute Sicherung der Geſellſchaft gegen Verletzung. Daher wird ſie durch das Geſetz gedroht und an dem Verletzer vollzogen.

Abgeſehen von der Unbeſtimmtheit der Begriffe in dieſer Theorie widerſtrebt am meiſten dem Verſtande, den Staat als die realiſirte Idee des Rechtes in ununterbrochenem Kampfe auf Tod und Leben mit dem Verbrechen zu denken, ihn fortwährend in Furcht für ſein Daſeyn und in einem unbeſieglichen Nothſtande, der alles Recht aufhebt, zu erblicken. Welches nun in einer ſolchen Lage des Staates das Recht zu ſtrafen ſeyn werde, läßt ſich leicht abnehmen. Nicht ſtraft er, weil das Verbrechen Strafe verdiente, ſondern um ſein eignes Leben durch Abſchreckung des Verbrechers zu friſten, und weil er in der Rechtsverletzung Grund zur Befürchtung für ſeine Zukunft ſieht. Es ſteht alſo nach den Grundſätzen dieſer Theorie dem Staate, obgleich er durch eine Forderung der Vernunft da iſt und aus ihrer Macht handelt, nicht das Recht zu, das Verbrechen vergeltend zu ſtrafen, weil dieſe Nothwendigkeit aus der Idee der Gerechtigkeit hervorgeht, ſondern ſeine Befugniß zur Strafe iſt ſeine Gewalt, kraft welcher er den ſinnlich verführten Verbrecher gleich einem Thiere zu ſchrecken ſucht, da er kein andres Mittel als dieſes beſitzt. Denn Strafe als Zwang iſt zwar etwas an ſich nicht zu billigendes; allein die gute Abſicht, das Recht durch dies

bedenkliche Mittel zu ſchützen, bedeckt den Mangel an gerechtem Grunde. Der Rechtsgrund zur Strafe wird alſo mehr vorausgeſetzt als erwieſen. Und die Berufung auf die politiſch nützliche Abſicht kann die Gerechtigkeit derſelben nicht begründen.

Nicht minder iſt der Maaßſtab der Strafe ungenügend beſtimmt. Denn wenn er in der Furcht des Staates vor der Wiederholung des Verbrechens liegt, ſo iſt er ſubjectiv und willkührlich. Soll aber die Größe des Verbrechens das Maaß der Furcht bezeichnen, welche der Staat empfindet, ſo iſt die Strafe Wiedervergeltung und zugleich vielleicht Mittel der Furchterweckung in dem Schuldigen. Damit aber tritt ſie aus dem Gebiete der Affecten in das der ruhigen Vernunft, obgleich der Urheber dieſer Theorie ſie in dem erſteren feſtzuhalten bemüht iſt. Ferner ſoll der Staat das Recht haben, ſich unbedingt gegen ſchwere Verbrecher zu ſichern, und deshalb den Schuldigen tödten dürfen. Allein man muß aus den Vorderſätzen dieſer Theorie vielmehr die Folgerung ableiten, daß der Staat als Beſchützer des Rechtes ſich gegen jedes Verbrechen unbedingt ſicher ſtellen und darum jede Verletzung mit dem Tode ſtrafen müſſe. Denn daß das Göttliche vor dem Ungöttlichen irgend wie in Furcht ſchwebe, iſt Sünde. Ja ſogar läßt ſich aus der Natur der menſchlichen Freyheit und aus ihrer Unbedingtheit erweiſen, daß jedes auch noch ſo geringe Verbrechen die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit der größten Vergehungen voraus anzeige und deshab den Tod des Verbrechers verdiene. Denn die einmal eingeſchlagene Richtung des Willens auf das Unrecht läßt die bedenklichſten Folgen erwarten.

Daß gegen eine ſolche Kraft alle Strafe politiſch vergeblich und jede Abſchreckung nichtig folglich auch rechtlich nicht erlaubt ſey, bedarf keines Erweiſes. Die Erfahrung bezeugt es. Darum verdammt ſie die Strafe, wiefern ſie einziges Sicherungsmittel ſeyn ſoll, als ein

unkluges und ſchlecht gewähltes Mittel, die thieriſche Menge der Menſchen, welche ſich Staatsbürger nennen, im Zaume zu halten. Denn durchaus keine Strafe außer der Tödtung gewährt gegen Wiederholung gleicher Verbrechen abſolute Sicherheit. Und doch ſtehen wunderbar genug die in der Agonie unaufhörlich ringenden Staaten heute noch ſicher und feſt. Es muß darum wohl ein andres Princip geben, wodurch ſie ihr göttliches Leben erhalten und regeneriren als dieſe angſtvolle, verkehrte Beſchützung. Wenden wir alſo den Blick von dieſer politiſchen Selbſtquälerey nach erfreulichern Regionen *).

Auch hier bewährt ſich die Wahrheit, daß jeder Schritt aus dem Gebiete der Gerechtigkeit bey den beſten Abſichten in ein unabſehliches Labyrinth von Ungerechtigkeit und Unmöglichkeiten führt.

Unter allen relativen Strafrechtstheorien hat den meiſten Beyfall diejenige gefunden, welche den Zweck der Strafe in die Abſchreckung vom Verbrechen durch erregte Furcht vor den darauf folgenden Uebeln ſetzt. Obgleich dieſe Anſicht bereits im Alterthume hie und da, nicht minder auch im deutſchen Rechte erſcheint, ſo hat ſie ihre vollkommenſte Ausbildung doch nach Michaelis **) darüber gegebenen Winken erſt von dem verdienſtvollen Ritter von Feuerbach ***) erhalten. Und ein Widerſpruch,

*) Vgl. Henke's treffliche Kritik dieſer Theorie im Hdb. d. C. R. I. § 19. B. 20. Kleinſchrod ſyſt. Entw. II. § 11.

**) Gell. N. A. VI, 14. Plat. Gorg. p. 525. Kleinſchrod II. § 53. Michaelis moſ. R. § 240 — 243. Vorrede zum VI. Th. S. 18 — 38. vgl. Henke's Hdb. I. § 19. Anm. 3.

***) Lehrb. d. peinl. R. § 8 — 20. und die daſelbſt angef. Schrr. Das Princip dieſer Theorie ſpricht der Sophiſt Protagoras beym Plato (Prot. p. 324. B.) völlig ähnlich aus: Niemand, ſagt er, ſtraft den Uebelthäter deshalb, weil er verbrach, wenn er nicht unvernünftig wie ein Thier Rache nimmt; ſondern der mit Verſtand ſtrafende rächt ſich nicht wegen eines vergangenen Verbrechens — denn geſchehenes kann nicht ungeſchehen gemacht werden — vielmehr der Zukunft wegen, damit weder dieſer noch ein andrer, der ihn beſtraft ſieht, wiederum Verbrechen begehe.

dagegen schien vor nicht gar langer Zeit einen Mangel an Einsicht in die Natur der Strafe zu verrathen *).

Die Strafe ist nach dieser Theorie durchaus ein sinnliches Uebel, welches zufolge eines Gesetzes nach verübtem Verbrechen zugefügt wird. Das Recht, ein solches Uebel mit Gewalt zuzufügen oder den Verbrecher zu zwingen, kommt dem Staate zu, welcher dazu verbunden ist durch die Pflicht, den rechtlichen Zustand aller und ihre gegenseitige Freyheit zu beschützen und gegen jede Störung aufrecht zu erhalten. Der Staat soll jede Störung des Rechtsverhältnisses unmöglich machen. Er muß also auch das Recht besitzen alle zu diesem Zwecke führenden Mittel anzuwenden, welche mit der rechtlichen Freyheit aller zusammen bestehen können. Diese Mittel sind durch den beabsichtigten Zweck rechtlich, weil er ohne dieselben nicht erreicht werden könnte. Nun giebt es aber nur eines, wodurch die Rechtssicherheit erhalten wird, den Zwang sowohl in der Verhinderung auszuführender Verbrechen als auch, wo dies nicht möglich, in der durch Drohung eines Uebels und dessen wirkliche Zufügung zu erregenden Furcht. Jenes ist der physische dieses der psychologische Zwang. Geschieht das Verbrechen ungeachtet der Drohung des darauf erfolgenden Uebels, so ist die Strafe der Consequenz wegen nothwendig, theils um Wort zu halten, theils um die Abschreckung weiter in die Zukunft auszudehnen. Denn jedes Verbrechen droht dem rechtlichen Zustande Gefahr. Daher richtet sich das Maaß der zuzufügenden Strafe nach der Größe der Gefahr für die Gesellschaft. Und diese Gefahr wird wiederum aus der Beschaffenheit des Verbrechens erkannt. Der Zweck, welcher durch Strafe erreicht werden soll, ist theils Abschreckung aller Bürger als möglicher Verbrecher, theils Genugthuung für das Gesetz, welches ohne Ausführung seiner Drohung lächerlich

*) Leipz. Lit. Zeit. 1805. 1. 2. St. Revision des C. R.

werden müßte. Denn da das erſte vergeblich iſt, ſo muß die Kraft des Geſetzes durch eine ſtets unterhaltene Furcht geſchützt werden.

In dieſer Theorie iſt weder das Weſen der Strafe noch ihre Rechtmäßigkeit gehörig begründet. Die Strafe gilt dem Erfinder für ein ſinnliches Uebel, für einen Schmerz, und ſeine ganze Darſtellung geht nicht auf die Erweiſung der Nothwendigkeit ſondern darauf, ſie in jedem Falle recht empfindlich zu machen. Allein in dieſer Verkennung des Weſens rechtlicher Strafe liegt eben die größte Tyranney. Soll Strafe gerechte und nothwendige Folge des Verbrechens ſeyn, ſo kommt alles auf ihre Angemeſſenheit zu der That an. Mangelt dieſe, ſo iſt jede Qual und Marter eine Ungerechtigkeit gegen den Bürger, der er mit Recht widerſtrebt, möge ſie auch einen Zweck haben, welchen ſie wolle. Ob und wie ſie unangenehm empfunden werde, iſt eine Zufälligkeit, welche dem Weſen der Strafe fremd bleiben muß. Denn die Lebendigkeit oder Stumpfheit des Gefühls im Verbrecher iſt eines Theils an ſich unerforſchlich, andern Theils der Gerechtigkeit gleichgültig. Sie wägt mit gleicher Wage das Maaß der rechtlichen Beſtrafung, und überläßt die mögliche Wirkung dem Charakter des Individuums. Denn nimmermehr wird die Empfindung der gleichen Strafe für gleiches Verbrechen in zwey Menſchen gleich ſeyn. Iſt aber die Strafe nicht an ſich nothwendige Folge des Verbrechens, ſo verliert das Verbrechen ſeinen Charakter und wird zu einer an ſich gleichgültigen That, für welche nur die Willkühr des Tyrannen (nicht Herrſchers) eine Qual erſinnen konnte. Daher iſt Strafe nach dieſer Theorie überall ungerecht, wo ein Verbrechen aus Uebereilung oder Leidenſchaft von einem Menſchen begangen wurde, deſſen Charakter die Gewißheit giebt, daß es nicht wieder geſchehen wird. Auch iſt ſie da ungerecht, wo Wiederholung deſſelben Vergehens unmöglich iſt; doppelt ungerecht, weil Abſchreckung für den Verbrecher unnöthig iſt, er ſelbſt aber als Werkzeug des

Terrorismus für andre dienen muß. Schon oben haben wir erwieſen, daß das Weſen der Strafe nicht Qual ſondern gerechte Vergeltung ſeyn müſſe, wenn ſie nicht in den Augen aller Bürger als tyranniſche Marter erſcheinen ſoll.

Hr. v. Feuerbach hält ferner die Strafe für ein Uebel. Allein welche Moral oder welches Recht erlaubt dem Staate, als dem Beſchützer der heiligſten Güter der Menſchheit, zur Erreichung ſittlich nothwendiger Zwecke unmoraliſche und alſo vor keinem Rechte zu billigende Mittel anzuwenden? Denn wenn der Staat Böſes mit Böſem vergilt, ſo verdient die Regierung den Tod, welche ihre heilige Gewalt alſo zu misbrauchen ſich erkühnt. Freylich erkennt Hr. v. Feuerbach eine beſondere Vernunft, welche weder ſittlich noch intellectuell ſondern weder das eine noch das andre, das heißt, rein juridiſch *) iſt. Allein eine ſolche erdichtete Vernunft verdiente längſt unter die Klaſſe vertragener Irrthümer verſtoßen zu werden.

Daß der Staat das Recht ſchütze, iſt eine richtige Anſicht. Allein daß er es durch Drohungen ſchütze und dieſe durch Pein und Qual beſtärke, verräth eine falſche Anſicht von ſeinem Weſen. Droht der Staat allen Bürgern ohne Ausnahme, ſo werden alle von allen bedroht. Und hiermit entſteht ein Widerſpruch. Der Staat exiſtirt nicht außer der Geſamtheit der Bürger. Nun aber iſt es widerſinnig zu denken, daß die Geſamtheit durch ihren Willen ſich ſelbſt als künftige Verbrecher bedrohe. Wenigſtens müßte ſie ſich zu dieſem Endzwecke in zwey Parteyen theilen, deren eine die Vernunft, die andre die Sinnlichkeit repräſentirte. Von dieſen macht bloß jene den Staat aus. Dieſe iſt nichts gegen die Vernunft, alſo nur dasjenige, was vertilgt werden ſoll. Und woher entſteht nun die Drohung in der Allheit? Aus Furcht vor Vernichtung kann ſie nicht hervorgehen; denn nur der Einzelne

*) Kritik des Naturrechts S. 237 — 246. beſonders S. 244.

nicht die Geſamtheit kann vertilgt werden. Und da die Allheit weſentlich iſt die Vernunft im Staate und ihr abſolutes Seyn und deſſen unbedingte Macht; ſo kann eine ſolche Furcht auch nicht einmal gedacht werden. Denn das Recht, welches aus der gemeinſamen Natur aller hervorgeht, kann weder in ſeinem Daſeyn noch in ſeiner Heiligkeit beeinträchtigt werden. Mithin bedroht das Verbrechen nicht das Recht noch den Rechtszuſtand überhaupt, ſondern höchſtens die Rechte der einzelnen, oder die Form und das Beſtehen des zeitlich erſcheinenden Rechtszuſtandes. Daß aber jene und dieſer ein Recht zu drohen oder ſich zu vertheidigen haben, muß erſt aus ihrer Vernünftigkeit erwieſen werden. Und ſo folgt wiederum, wofern beyde vernünftig und folglich recht ſind, daß ſie ſelbſt nicht bedroht werden können, alſo auch der Furcht bey andern nicht bedürfen. Beſteht alſo Strafe als durch das Geſetz oder den allgemeinen Willen ausgeſprochen, ſo kann Drohung nicht der Zweck derſelben ſeyn. Vielmehr zeigt ſich hier wieder die Gerechtigkeit, die Ausgleicherin der einzelnen Rechte, als die Urheberin der Strafe.

Oder ſoll die Drohung von dem Rechte der Vernunft als der Allheit des Staates ausgehen? Setzen wir dieſes, ſo folgt, daß jene Drohung ſich ſelbſt aufhebe. Die Vernunft, ſofern ſie in der Geſamtheit des Staates und des Geſetzes objectiv erſcheint, hat und kennt keine Leidenſchaft. Sie erkennt ſich gegenüber durchaus keine Gewalt an, welche ihr drohen könnte; denn nothwendig müßte doch auch dieſe eine Vernunft und deren Gewalt ſeyn, um überall etwas zu ſeyn. Dies aber widerſpricht ſich. Folglich hat das Geſetz der Vernunft als ſolches nur das Recht und die Gleichheit der Bürger im Auge, welche jeder wollen muß, ſofern er Staatsbürger und Menſch iſt; nicht aber berückſichtigt es die Gefühle, Affecten oder Leidenſchaften, welche aus der Anwendung der Geſetze zufällig hervorgehen können. Von der Vernunft geht aus die objective Schätzung der bürgerlichen Rechte nach ihrem Ver-

hältniſſe zum zeitlichen Leben der Vernunft, und deren Ausgleichung durch Güter von gleichem Werthe. Denn alle Rechte ſind Güter, und alle Güter nur durch Recht möglich. Daher iſt Lohn vernünftige Ausgleichung des Verdienſtes durch Erwerb von Gütern, Strafe vernünftige Ausgleichung der Schuld durch Verluſt an Gütern. Zumal beydes nur in Beziehung auf ſinnlich erſcheinende Güter vor dem Geſetze der Vernunft gleich geſetzt wird. Daraus folgt, daß Drohung der Vernunft im Staate weſentlich fremd, und nur im Individuum bey Erreichung ſubjectiver Abſichten erſcheinen kann. Drohet alſo das Geſetz, ſo drohet derjenige Schwächling, welcher ſein Ich an die Stelle der Vernunft ſetzt; und alſo iſt nicht das Geſetz ſondern dieſer der Popanz der Bürger. Ein ſolcher hält ſein ſubjectives Meinen oder Belieben für die Stimme des Geſetzes, welches er denn pflichtſchuldig durch Schreckbilder gegen andre Popanze zu wahren trachtet.

Weg alſo mit dieſer Scheuche, welche alle Bürgertugend für nichtig und bloß das Laſter für ſeyend hält, welche alle bedroht, obwohl ſie wiſſen ſollte, daß doch jemand im Staate ſich für Aufrechthaltung dieſer Drohung intereſſiren muß, um ihr Gewalt gegen das Verbrechen zu verſchaffen. Denn wollten alle jener Drohung widerſtreben, wo bliebe die Macht ihres Gebotes?

Es leuchtet ein, daß in Feuerbachs Theorie der Schutz des Rechtes aus Liebe zu ſeinem Syſteme auf einen Grund geſtützt wird, der ſeine Haltung erſt durch die vernünftige Nothwendigkeit empfängt, daß mithin zuvor die Nothwendigkeit der Strafe ohne Rückſicht auf die Abſchreckung erwieſen ſeyn muß, ehe von rechtlicher Möglichkeit und Zuläſſigkeit derſelben die Rede ſeyn kann. Eine nicht durch die Idee des Rechtes nothwendige Strafe kann niemals mit Recht weder von einzelnen noch vom Staate auferlegt werden. Steht dieſer Satz unbezweifelt feſt, ſo fällt auch die oben angeführte Anſicht der Strafe als eines Zwanges und ſinnlichen Uebels. Denn von der Vernunft

geht nur Gutes aus. Schmerzlich kann sie zufällig seyn, allein in ihrem Wesen liegt es nicht, wofern man nicht den Begriff der Sinnlichkeit ins unbestimmte verflüchtigt.

Damit nun wird zugleich klar, warum nach dieser Theorie ein Maaßstab der Strafe nicht in der That, sondern nur in der subjectiven Ansicht des Richters liegen kann. Geht das Gesetz aus subjectivem Willen des Gesetzgebers hervor, und muß er mit Schrecken sich gegen Widerspruch verwahren, so muß ihm auch jede Verletzung seiner Satzungen um so gefährlicher dünken, je höher er sie selbst stellte. Denn was ist Gefahr? Sie ist die Ausgeburt der Schwäche, welche den Hauch ihres Lebens mit der Energie des Daseyns vergleicht. Sie ist nichts objectives sondern nur Vorstellung und Meinung. Es giebt keine Gefahr für das, was ist; das Gesetz und das Recht kennen sie nicht. Darum erscheint sie nur in der Vorstellung derjenigen, welche sich fürchten entweder aus Schuld oder aus Feigheit. Beydes ist dem Gesetze wie dem Staate fremd, und kann darum nicht das Maaß der Strafe bilden. Denn schätzen könnte doch die Gefahr nicht das Gesetz noch der Staat, weil beyde noch so tief anscheinend verletzt in unveränderter Integrität stets wieder erscheinen. Also auch nicht der Richter, weil sie entweder ihm fremd seyn muß, oder weil er seine individuelle Meinung mit der objectiven Einsicht in das Wesen des Staates verwechselt. Mithin könnte nur der bedrohte Bürger Gefahr für sein Recht sehen, wie fern er nicht selbst gewaltig dem Angriffe widerstreben oder keine Hülfe von der Staatsgewalt erlangen kann. Läßt man also jene subjective Schätzung der Staatsgefahr zu, so werden alle Bürger nicht vom Rechte, sondern von der zufälligen Ansicht und von der Willkühr der Regierenden und der Richter abhängen. Und damit erstirbt alles wahre Recht im Staate.

Nach Willkühr also könnte der Staat strafen, wollte man diesem Irrthume folgen, und nicht nach Gesetz, wel-

ches den gerechten Lohn dem Verbrecher im voraus bestimmt. Und wenn auch Maaßbestimmung in dem sogenannten Strafgesetze gegeben wird, so liegt die Willkühr wieder in der Gewalt des Richters, die empfindlichste Strafe für den Verbrecher zu wählen, und so zur Strenge noch die Grausamkeit zu fügen. Jedoch selbst in diesen Labyrinthen leuchtet die Idee der gerechten Vergeltung daraus hervor, daß nur die gesetzlich bestimmte Strafe verfügt werden darf, und daß sie nur den wirklichen Verbrecher (also doch verdientermaßen) trifft.

Nicht ganz verwerflich ist der Zweck der Strafe, wenn sie das Gemüth des Verbrechers nächst der Vergeltung zugleich in Zukunft von ähnlichen Vergehungen abhält, oder auch andern Bürgern zur Warnung vor ähnlichen Verirrungen dient. Allein der Hauptzweck kann Abschreckung nicht seyn. Denn wo sie irgend einen Sinn haben soll, so muß dadurch nach und nach mehr Gesetzlichkeit und Verminderung der Verbrechen entstehen. Sie muß den Bürgern zum Erziehungsmittel dienen. Da sie jedoch diesen Zweck in der That nicht erreicht, wie die Erfahrung lehrt, und überdies auf einen fortwährenden Nothstand des Staates hinweist, der weder in der Idee desselben, noch in der Wirklichkeit besteht; so ist Abschreckung keineswegs weder rechtlich noch politisch Hauptzweck der Strafe. Doch wird damit nicht geleugnet, daß Verbrechen durch ihre Nichtigkeit und Strafen durch ihre gerechte Vergeltung viele Bürger vom Bösen abhalten und auf der Bahn des Guten stärken können, wo sie einmal betreten wurde.

Daß überhaupt Abschreckung möglich sey für alle und für immer, muß man durchaus leugnen. In nichts anderm leuchtet die Freyheit des Menschen heller hervor als darin, daß er thun kann, was er als sein eignes inneres Wesen erkennt und erlebt. Mit dieser Freyheit und Unabhängigkeit bricht er die Schranken durch, welche die sinnliche Lust, die Tyranney und ihre Künste um ihn ziehen, und trotzt jeder äußern Gewalt durch die Macht des

Willens. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß diese Kraft der Freyheit durch allmählige Entwickelung am sinnlichen Leben und durch die bestimmten Weisen der Gewöhnung und der Bedürfnisse in bestimmte Richtungen eingeht, welche obgleich aus dem Nichtfreyen entsprungen dennoch sich in das Leben der Freyheit einbilden und die wahre Selbstständigkeit lähmen. Gewiß ist, daß dasjenige, was diesen sinnlichen Lebensformen widerstrebt, als Uebel gefürchtet und gemieden wird, und um so mehr, je weniger sich der Mensch zum Bewußtseyn des eignen geistigen Lebens erhob. Einen solchen wird der Gedanke an Uebel, die er unvermeidlich herannahen sieht, auf Wege treiben, wo er ihnen entfliehen kann. Allein weder den Guten noch den Bösen wird irgend ein Hinderniß von demjenigen zurückschrecken, was er als seine That beschlossen hat. Und zwar um so weniger, je mehr er das Schreckbild für willkührlich und ungerecht ersonnene Marter hält. Denn alle Gewalt verliert der Schrecken über ein Gemüth, welches seine Ungerechtigkeit und den Widerspruch desselben mit der eignen Würde erkennt. Will nun die Abschreckungstheorie durch Furcht auf die Gemüther wirken, so irret sie schwer, wofern sie die Gewalt ihrer Drohung eben der Drohung und nicht vielmehr der Gerechtigkeit ihrer bestimmten Strafen zuschreibt. Und damit wird wieder die Drohung und das Uebel der Strafe etwas zufälliges, wovon der Gesetzgeber nicht ausgehen darf, wofern er nicht den rechtlichen Zustand zerrütten und alles Recht in blinde Gewalt verkehren will.

Sollte aber jemand sagen, zur Bewirkung des allgemeinen Besten sey Drohung und Furcht nothwendig, wofern sie auch nicht an sich gerecht seyn sollte; so leugnen wir dies bestimmt. Das allgemeine Wohl besteht in Gerechtigkeit; und jedes Mittel welches außer der Gerechtigkeit dazu mitwirket, ist demselben im höchsten Grade nachtheilig. Nun setzt aber jene Theorie voraus, durch Verletzung der Rechte werde der Verbrecher rechtlos, und dürfe

deshalb mit jeder beliebigen Strafe geschreckt und zum allgemeinen Besten gezüchtigt werden. Und eben damit widerspricht sie aller Gerechtigkeit, welche nicht nur dem Guten sondern auch dem Verbrecher sein Recht widerfahren läßt, und darin die sicherste Grundlage ihres Bestehens findet. Sie würde, wenn es möglich wäre, lieber sich selbst aufgeben, als die Willkühr zur Vollstreckerin ihrer Gebote wählen.

Einen andern Zweck der Strafe setzt die Theorie in die Begründung der Wirksamkeit der Drohung und an einer andern Stelle (§ **134.**) in die dem Gesetze geschehende Genugthuung. Allein auch hierin verfehlt sie das Rechte. Denn die Zufügung der gedrohten Strafe kann nur aus zwey Gründen geschehen, entweder aus Consequenz für die Drohung oder aus Nothwendigkeit gerechter Vergeltung. Jener Grund nun ist verwerflich, weil diese Consequenz nur aus der höchsten Willkühr hervorgeht und die Zwingherrschaft verewigt, wofern sie nicht im Rechte selbst als nothwendig begründet ist. Dann aber ist sie keine Consequenz der Drohung wegen sondern nothwendiges Recht gegen Unrecht. Liegt aber die Strafe mit Gerechtigkeit in dem Verbrechen, so ist sie keine bloß willkührliche Consequenz, noch eine Genugthuung für das Gesetz in dem Sinne der Theorie, sondern nur Vergeltung, welche ohne Willkühr nicht ausbleiben darf. Und damit entflieht jene Drohung und ihre Consequenz der Willkühr des Gesetzgebers, indem sie als nothwendige Folge der Gerechtigkeit erscheint, mithin sich selbst als willkührliche Drohung aufhebt. Auf der andern Seite wäre jene Genugthuung für das Gesetz ein bloß äußerlicher Schutz der Willkühr, welcher die Ungerechtigkeit desselben bewiese, wofern nicht die Strafe, ohne Schreckbild zu seyn, aus dem Gesetze und dem Rechte hervorgeht. Und also kommen wir wieder zur Vergeltung zurück, welche die Strafe nicht als äußeres und dem Gesetze zufälliges in sich hat, sondern als die innere Nothwendigkeit des unbedingten Rechtes.

Es erscheint demnach überall unter der Verhüllung in zufällige politische Absichten die Gerechtigkeit und ihre Folge die Vergeltung. Und wofern die Stärke dieser Idee nicht jenes ganze Gebäude trüge, würde niemand auch nur einen Augenblick an seine Festigkeit geglaubt oder seine Vollendung bewundert haben.

Aus diesem Grunde haben wir seine Grundlagen genauer untersucht und dem Auge der Leser dargestellt, damit man endlich anfange, nicht dem Zufälligen im Strafrechte dasjenige zuzuschreiben, was allein auf der Idee des Rechtes beruht *).

Diese Theorie in ihrer ungemeinen Ausbreitung in Lehrbüchern und Systemen des peinlichen Rechtes zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Uns kam es bey ihrer Prüfung nur auf die Erwägung der Grundsätze an, von welchen sie ausgeht. Denn die Abänderung einzelner Momente verändert die Grundansicht von Staat, Recht und Strafe so wenig, daß sie nur als Phasen des einen Grundtypus erscheinen **).

Aus der bisher angestellten Prüfung ergiebt sich die Gewißheit, daß der Zweck, durch Strafen Verbrechen sowohl bey dem Bestraften als bey den übrigen Bürgern zu verhindern, völlig verfehlt und nur selten und zufällig erreicht wird. Zwar ist Furcht vor Uebeln ein mächtiger Hebel der Wirksamkeit der Seele, und der Mensch scheuet nichts so sehr als Beschränkung der Freyheit, möge sie durch Entziehung von Gütern und Rechten oder von Ehre geschehen. Allein mächtiger als Furcht ist die Neigung und die eingewurzelte Leidenschaft, welche, wo sie einmal die Schranken der Ehre übersprang, das Recht und die Sitte verletzte, nur bey dem erreichten Ziele stillsteht oder

*) Vgl. Henke's Hdb. d. C. R. I. § 20. Welcker S. 214 — 249. Schulze Leitfaden § 234 — 236. Thibaut Beytr. z. Krit. der Feuerb. Theorie.

**) S. Henke's Hdb. § 19. 20. 21. Bauer's Strafrecht § 21. 24. 25.

im Streben untergeht. Ueber ein ſolches zerrüttetes Gemüth vermag die Furcht viel, mehr aber der Hang der Natur. Darum erſcheint die Strafe einem ſolchen Gemüthe nur als Hemmung, als Steigerung des Dranges nach Befriedigung, und weit entfernt den Verbrecher abzuhalten oder gar zu beſſern führt ſie ihn in beſchleunigtem Sturze dem Verderben zu.

Darum mag der Staat, abgeſehen von der Gerechtigkeit der verdienten Strafe, wohl darauf Bedacht nehmen, ſie als Mittel der Zucht, als Zurechtweiſung für ein verirrtes Gemüth zu gebrauchen. Und er wird ſich darin um ſo weniger täuſchen, je mehr der Verbrecher von der Gerechtigkeit derſelben überzeugt iſt. Allein ſie ausſchließlich von dieſem Geſichtspunkte zu betrachten, verräth eine Einſeitigkeit der Würdigung menſchlicher Natur, welche nur zum Schaden des Staates ausſchlägt.

Aus dieſem Grunde verſuchten andre Rechts- und Staatslehrer eine Anſicht von Strafe durchzuführen, welche die gerechte Vergeltung mit der durch Zucht zu bewirkenden Beſſerung des Verbrechers vereint *).

Hierin nun ſind zwey Meinungen möglich. Entweder ſoll die an dem Verbrecher ſelbſt zu bewirkende Beſſerung die Strafe für Verbrechen ſeyn; oder die Strafmittel zur Vergeltung ſollen ſo gewählt werden, daß durch ihre Anwendung zugleich das Gemüth des Schuldigen vom Laſter zur Rechtſchaffenheit geführt wird. Die erſtere Anſicht berührt uns hier, wo von der Gerechtigkeit der Strafe die Rede iſt, am nächſten, während die andre die Politik derſelben angeht.

*) Die Beſſerungstheorie ſowohl in bürgerlicher als in ſittlicher Hinſicht. Fichte Naturrecht II. 97. Henke über d. gegenw. Zuſtand d. C R W. 1810. S. 117 — 151. Derſelbe: Streit d. Strafrechtstheorien S. 81 — 110. Derſ. Lehrb. d. C R. § 23. v. Arnim Bruchſtücke üb. Verbr. u. Str. II. S. 8 ff. Spangenberg über d. ſittl. u. bürg. Verbeſſerung der Verbrecher mittelſt des Pönitentiarſyſtems als den einzig zuläſſigen Zweck der Strafe. Nach dem Engl. 1821. S. 21 — 32.

Wenn nun auch niemand leugnet, daß eine Strafe dann politisch am nützlichsten ist, wenn sie den Verbrecher als einen Gesunden der Gesellschaft zurückgiebt; so muß doch die Meinung, als sey Besserung Strafe, völlig aufgehoben werden. Besserung ist Sinnesänderung. Diese kann aber nur durch Freyheit entstehen; und die Strafe als gerechte Entziehung von Gütern ist nicht selbst Besserung, sondern kann Mittel dazu werden. Ob sie es werde, hängt ab theils von der Art des Strafmittels, theils und am meisten von dem Gemüthe des Schuldigen. Und gesetzt, daß Besserung des Schuldigen ein Zweck der Strafe sey, so wird damit die Frage nach der Gerechtigkeit derselben nicht gelöst. Ihre Beantwortung muß der Frage, wie Strafe bessern könne, vorangehen. Denn steht niemandem das Recht zu, Strafe deswegen zu verhängen, weil Verbrechen begangen worden ist, und muß sie nicht vor allem gerecht und angemessen seyn, so wird auch der Besserung wegen niemand gestraft werden dürfen. Mithin kann von Zwecken der Besserung in Hinsicht auf den Rechtsgrund und auf den Maaßstab der Strafe nicht die Frage seyn. Auch ginge derjenige straffrey aus, von welchem mit größter Wahrscheinlichkeit Besserung des Sinnes nicht zu hoffen wäre *), so wie derjenige, welcher aus Fahrlässigkeit bürgerliche Rechte verletzte; ja auch der, welcher in leidenschaftlicher Wuth ein aufrichtig bereuetes Verbrechen beging. Denn alle diese bedürfen der Besserung nicht oder widerstreben derselben. Und doch streitet solche Meinung mit der Idee der Gerechtigkeit, welche Ausgleichung der That durch die Strafe fordert. Darum leugnen auch die edeln Männer, welche die Besserung der Verbrecher durch Strafe wünschen, keinesweges die Gerechtigkeit der Zufügung und des Maaßes in der Strafe. Nur scheinen ihnen die bisher gewählten Strafmittel bey äußerlicher Gleichheit dem Wesen nach ungerecht zu seyn, und theils

*) Vgl. Fichte N. R. II. S. 112.

zu hart für das Vergehen, theils Veranlassung zu neuen bürgerlichen und sittlichen Uebeln und zu Verbrechen. Und es geht ihre Absicht auf zwey wichtige Punkte in der Verbesserung des Strafrechtes, zuerst auf die Ausmittelung der wahren Angemessenheit der Strafe zum Vergehen, zweytens auf die Wahl der Mittel, durch welche der Sträfling weder bürgerlich noch sittlich zu Grunde gerichtet wird.

Was das erste betrifft, so haben ihre Untersuchungen gelehrt, daß ungeachtet der strengsten Gerechtigkeit die Strafen bisher viel zu hart und also ungerecht gewesen. Denn nicht allein beschränkten, um nur eines anzuführen, Gefängnißstrafen die Freyheit, sondern sehr oft untergruben sie Gesundheit, Sitten und Lebensglück. Und die Ehrenstrafen vergalten nicht die Schandthat, sondern verschlossen die Rückkehr unter Menschen für alle zukünftige Zeit *).

Noch schlimmer stand es um die Strafmittel, wodurch Verbrechen gebüßt wurden. War auch die Strafe selbst nicht ungerecht, so mußten die Mittel zu ihrer Vollziehung aufs nachtheiligste für die ganze Existenz des Verbrechers wirken. Wer auch nur einen Blick in Howards Leben und in seine Reiseberichte wirft, der kann nicht umhin, diesem milden Genius der Menschheit von Herzen für die Bemühung um das Wohl der Verbrecher zu danken. Gesegnet bleibe sein Andenken im Herzen der spätesten Nachwelt!

Die Männer, welche darauf drangen, die Strafe zum Besserungsmittel zu machen, behielten vorzüglich die Freyheitsstrafen im Auge. Und allerdings sind sie der Zeit wegen, innerhalb deren die Freyheit eingeschränkt wird, eben so zur sittlichen und bürgerlichen Erziehung des Verbrechers als im Gegentheil zur gänzlichen Verderbniß seines Charakters und seiner bürgerlichen Lage geeignet. Das Gefängniß mit Zucht und Arbeit verbunden wirkt heilsam

*) Spangenberg S. 70 — 74.

auf die Lebensansicht des Verbrechers und auf seine Gesittung. Daher aus einigen vortrefflichen Zuchtanstalten in Europa wie in Amerika sehr viele Verbrecher als gebesserte Mitglieder in die Gesellschaft zurücktraten *). Der Kerker dagegen, verbunden mit Einsamkeit, langer Weile, Marter und Zuchtlosigkeit, erschwert durch gänzliche Ehrlosigkeit und grausame Behandlung, muß nach den Gesetzen der menschlichen Seele jeden Keim eines bessern Lebens ersticken; die Folgen seiner Ungerechtigkeit können der Erfahrung zufolge nur das Verbrechen, nicht die Umkehr zur Redlichkeit begünstigen. Und unerhört grausam ist das Gesetz, welches einfache Beraubung der Freyheit zuerkennend Ehre und Auskommen der Familie des Verbrechers zugleich vernichtet, Muth und Kraft durch dumpfe Unthätigkeit bricht, und zu aller dieser Ungerechtigkeit noch Verführung zur Sittenlosigkeit hinzufügt. Wenn also bey solchen Strafen Verbesserung ihrer Einrichtung, Möglichkeit, den Seinigen wie dem Staate nützlich zu werden, ja sich selbst ins künftige vor ähnlichen Vergehungen zu bewahren, und Verbesserung der sittlichen Gesinnung gefordert wird so ist diese Forderung der Humanität nicht der Wunsch einer weichlichen Liebe sondern Forderung der Gerechtigkeit.

Nur mögen diese Freunde der Menschheit nicht aus Vorliebe für dieses Strafmittel ungerecht werden, indem sie verlangen, es solle dem Verbrecher eine so lange Entziehung der Freyheit zuerkannt werden, als hinreichend scheine, ihn der Gesellschaft gebessert zurückgeben zu können **). Will man diese Wahrscheinlichkeit nach dem begangenen Verbrechen oder nach dem Charakter des Schuldigen abmessen, in beyden Fällen handelt man aus guter Absicht ungerecht. Denn nimmt man das erste zum Maaßstab, so findet zwischen Strafe und That kein Verhältniß

*) Spangenberg S. 94. ff.
**) S. 86.

ſtatt. Oder ſoll es geſetzt werden, ſo darf der Schuldige, auch wenn er nicht gebeſſert iſt, nicht über die beſtimmte Zeit ſeiner Freyheit entbehren. Mithin wird die Beſſerung etwas zufälliges aber nicht Hauptzweck der Strafe, ſondern nur humane Abſicht der Regierung ſeyn. Macht man den Charakter zum Maaß der Gefängnißſtrafe, ſo überſchreitet man willkührlich jedes Maaß der Beſtrafung, und ſieht das begangene Verbrechen nur als zufällige Gelegenheitsurſache an, das wohlthätige Experiment der Beſſerung zu verſuchen.

Ueberdies paßt Freyheitsſtrafe nicht für alle Verbrechen *), kann alſo auch nicht durchgehends zur Beſſerung der Schuldigen benutzt werden. Folglich erſcheint auch von dieſer Seite die Beſſerung als zufällig dem Weſen der rechtlichen Strafe. Und demnach zeigt ſich hier von neuem jene einzige Grundlage in Beurtheilung der Verbrechen und deren Beſtrafung, Gerechtigkeit und Gleichheit der Vergeltung. Denn wo dieſe Schranke im geringſten überſchritten wird, ſchlägt alle Abſicht der Strafe in gänzliche Verkehrtheit aus.

Zuſammenfaſſend das bisher geſagte erkennen wir den Hauptzweck der Strafe in ihrer Gerechtigkeit oder in der Nöthwendigkeit, womit ſie von der Vernunft ausgeht, und in der Angemeſſenheit, worin ſie zu dem bürgerlichen Verbrechen ſteht. Und es ſcheint hier der Ort zu ſeyn, den Zuſammenhang bürgerlicher Vergeltung mit der moraliſchen zu zeigen. Um dies zu können, erinnern wir an die frühere Ausführung des Grundſatzes, daß Tugend und Laſter an ſich in keinem Verhältniſſe zu ſinnlich erſcheinenden Gütern ſtehen; daß jene durch irdiſche Güter nicht belohnt, dieſes durch ihre Entziehung nicht beſtraft werde. Denn beydes verkehrt das Weſen der rechtlichen Strafe

*) Zachariä vom Staate III. S. 305 — 309. ſcheint noch immer der früher vertheidigten Meinung des Gegentheils zu ſeyn. S. deſſen Anfangsgründe d. phil. C. R. 1805. § 44. 45.

und Belohnung. Dennoch aber ist jede Vergeltung nach dem Rechte eine sittliche, wiefern das Bewußtseyn der Gerechtigkeit als einer durchgehenden Gleichheit vernünftiger Wesen nur durch die Ausgleichung derjenigen Handlungen befriedigt wird, welche auf sinnliche Dinge gerichtet durch Freyheit sowohl gute als üble Veränderungen an denselben hervorbringen. Nur erstreckt sich diese Vergeltung nicht auf die Sittlichkeit an sich, sondern auf das durch ihr Wesen sinnlich erscheinende, und selbst nicht auf dieses allgemein, sondern nur wiefern es Rechte der in Gesellschaft lebenden Personen betrifft. Darum ist Lohn gerechte Vergeltung der Tugend, allein nicht der Tugend an sich, sondern wiefern sie als bürgerliches Verdienst erschien; und Strafe ist Vergeltung des Lasters, welches die Rechte anderer verletzte. Daß darin keine absolute Ausgleichung liege, erhellt aus der Natur der Sache. Denn die an sich zufällige Handlung der Freyheit kann nicht Erscheinung der ganzen sittlichen Kraft und ihrer Möglichkeit, sondern nur einer Seite derselben seyn, wiefern sie im concreten Daseyn der Zeit und des Raumes hervortritt. Sie mit dem Wesen der Freyheit und Sittlichkeit an sich in Vergleichung stellen und das Daseyende mit dem Seyenden ausgleichen wollen, heißt die Natur der Freyheit und der rechtlichen Handlungen zugleich verkennen. Die Wahrheit dieser Sätze erhellet aus der Art und dem Maaße der Vergeltung. Ueberall bildet die Handlung den Maaßstab der Ausgleichung. Auch der Beste erwartet und fordert nicht mehr Lohn als seine That werth ist, und giebt damit zu erkennen, daß sein sonstiger Werth bey Vergeltung verdienstlicher Handlungen nicht weiter in Betracht komme, als diese durch jenen unmittelbar bewirkt und gestaltet wurden. Auf gleiche Weise fordern Gerechte und Ungerechte Strafe für frey begangene Verbrechen, nicht jedoch für Sünde, wodurch das Gegentheil des Guten abstract bezeichnet wird, sondern für Rechtsverletzungen. Und auch hier bleibt die übrige sittliche Gesinnung bey Seite gestellt.

Nur die concrete Handlung, welche durch sie mit Freyheit unmittelbar bewirkt wurde, giebt das Maaß der gerechten Strafe.

Sittlich ist mithin die Vergeltung des Rechtes, weil sie von Gerechtigkeit ausgeht, und freye Handlungen schlichtet, deren Charakter nur ein sittlicher seyn kann. Zwar haben mehrere, verführt durch die scheinbare Negativität des Rechtes, welche in der Erlaubniß und dem sogenannten sittlich möglichen sich zeigt, rechtliche Handlungen und rechtliche Ausgleichung für eine Gattung von Erscheinungen gehalten, welche dem Wesen der Sittlichkeit fremd nur nach rechtlichen oder gar politischen Gesetzen zu beurtheilen seyen. Auch ist viel Mühe daran verschwendet worden, die Kluft zwischen Moral und Recht möglichst groß zu machen. Allein beyde trennten sich nur im Verhältnisse größerer Unbestimmtheit der Begriffe weiter, um sich in ihrer Identität jedoch nach verschiedenen Seiten hin gegliedert wieder herzustellen, sobald man die Grundsätze beyder Wissenschaften genauer untersuchen würde.

Gerechtigkeit kann nur da sittlich und rechtlich bestehen, wo ihre Grundsätze in Angemessenheit zu den Verhältnissen, worin sie erscheinen, befolgt werden. Sie verkehrt sich aber in Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit, wo die Trägheit oder der Mangel an Einsicht oder böser Wille ihrer leuchtenden Spur nicht folgen, ungleiches ausgleichen und also, wie ihm dünkt, ein göttliches Richteramt üben will. Und ganz zu verachten sind die, welche die Möglichkeit gerechten Maaßes der Strafe leugnen, weil sie es nicht finden gekonnt. Denn gar zu naiv ist doch ihre treuherzige Versicherung, es gebe eine Gleichheit der Schuld und der Strafe nicht, weil sie bisher durch das Grundlaster der Faulheit verhindert wurden sie zu suchen und zu finden. Wie können diese blinden Jünger einer blinden Mutter doch in allen andern menschlichen Dingen so treffend Maaß und Recht finden, und können es darin nicht, worauf alles ankommt. Das wissen sie, daß jedes

Recht als ſinnlich erſcheinend für das Leben der Vernunft einen relativen Werth hat, weil es ein Gut iſt und mit andern gleichfalls werthvollen Gütern im Verhältniſſe ſteht, durch ſie repräſentirt werden kann. Auch das iſt ihnen bekannt, daß die Beſtimmung dieſes Werthes der Dinge, Güter und Rechte nicht in der Willkühr des Einzelnen, ſondern in der allgemeinen Einſicht der Vernunft liegt, wie ſie in jedem Volke durch Land und Landesſitte, Klima, bürgerliches Leben und deſſen feſtſtehende Bedürfniſſe, Religion und politiſche Verhältniſſe zur Erforſchung des richtigen geleitet wird. Warum alſo dieſe Erforſchung unmöglich ſeyn ſoll, wäre kaum abzuſehen, wofern man nicht wüßte, daß die guten Leute alle Momente des concreten Rechtes als dumme Empirie verworfen haben, um aus ihrem goldenen Schädel die Minerva der reinen, das heißt der todten und abſtracten Vernunft zu gebären. Gewiß mußte dieſe luft- und nebelgeborne Jungfrau alles Bodens zu ihrem Zeitleben entbehren, und aus Verzweiflung irgend jemand zu finden, dem ſie ſich vermählen konnte, unter den bitterſten Klagen in ihr väterliches Wohnhaus zurückkehren. Darum tönen noch immer die Ränien ihrer faulen Väter, und werden tönen, bis ſich die Wiſſenſchaft wieder mit dem Leben ausſöhnen und in ſeinen mannigfaltigen Geſtalten ihre eignen Ideen verkörpert wieder erkennen wird.

Feſt wider alle Angriffe beſteht die Idee der gerechten Vergeltung. Sie, das Weſen der rechtlichen Strafe, iſt der einzige Zweck derſelben, wofern man unter Zweck nicht ſubjective Abſicht der Machthaber verſtehen will. Wie aus derſelben auch alle Zwecke der Abſchreckung, Verhütung, Sicherheit, politiſchen und ſittlichen Beſſerung unter geeigneten Umſtänden hervorgehen, kann nicht ſchwer ſeyn zu zeigen.

Betrachten wir den Staat als das ſittliche Univerſum, deſſen Leben das Leben der Vernunft iſt, welche das Weſen der Gerechtigkeit in allen Erſcheinungen des zeitli-

chen Daseyns darstellen muß, so gehen hieraus zwey Verhältnisse der Vernunft zu den Bürgern hervor, entweder in wiefern sie der Idee der Vernunft entsprechen, oder wiefern sie von derselben abfallen. Während die Gesetze den erstern die Freyheit sichern und erhöhen, bedroht ihr Wille zugleich das nichtswürdige Leben der Bösen. Zwar liegt Erregung der Furcht nicht in der Absicht der Gesetze; aber nothwendig entspringt sie in dem Herzen des Ungerechten, theils weil überhaupt die Scheu vor Verletzung des Sittlichen dem Menschen angeboren ist, theils weil der Verlust eigner Rechte der Verletzung fremder folgt. Drohete nun das Gesetz willkührliche und ungerechte Strafe, so träte es von selbst aus dem Charakter der Heiligkeit in die Subjectivität der irrenden Leidenschaft, vernichtete die Ehrfurcht in dem Herzen der Bürger und verderbte ihren Sinn so weit, daß es selbst in Verachtung sinken und die Uebermacht der sinnlichen Gewalt zu Hülfe rufen müßte. Denn allemal die grausamsten Gesetze wurden am häufigsten übertreten, und verführten zum Umsturze der Tyranney. Nur die Gerechtigkeit des Gesetzes sichert ihm die Furcht des Bösen. Allein diese Abschreckung der Schlechten von Verbrechen bleibt immer zufällige Folge des Gesetzes und der Strafe, sie sey gerecht oder ungerecht. Gewohnheit und Charakter treten entweder allen Gesetzen entgegen oder dienen ihrem Willen. Der Böse wird durch Strafe nicht geschreckt; denn was ist gegen die Macht der langgenährten Gewohnheit der flüchtige Gedanke eines künftigen Uebels, welches erst im Falle der Entdeckung trifft. Der Gute bedarf des Schreckens nicht. Ehre, bürgerliche Tüchtigkeit und Lebensgewöhnung sichern ihn gegen Rechtsverletzungen. Je milder das Gesetz, je sittlicher der Staat, desto größer der Schrecken der Gesetze, desto tiefer der Abscheu vor Verbrechen.

Das Strafgesetz ist nur ein Theil der Gesetzgebung überhaupt und wirkt nur im Verein mit derselben. Ist jenes gut und diese vernachlässigt, so kann Strafe weder

abschrecken noch schützen, indem der Keim zu Verbrechen in den übrigen Gesetzen wuchert. Daher die Erscheinung, daß die grausamsten Criminalgesetze in den Staaten bestehen, deren Civilrecht verwahrlost ist. Denn mit Recht sagt man, daß das Blut der Bürger die Fehler der Gesetzgebung und Regierung versöhnt. Will und muß der Staat Verbrechen verhüten, so sey die erste Sorge, die Quellen der Sünde zu verstopfen. Wohlhabende und wohlerzogene Bürger begehen die wenigsten Verbrechen. Aber Unwissenheit, Mangel und die daraus entstehenden Laster bevölkern die Gefängnisse und die Hochgerichte. Die Klasse, deren Schweiß ohne Genuß für andre wirbt und darbt, mit harten Strafen schrecken, ohne ihr Gelegenheit zur freyen frohen Lebensregung zu geben, ist unauslöschliche Sünde der Machthaber. Wirksam zur Verhütung von Verbrechen und zur Sicherheit ist das Strafgesetz und seine Vollziehung, wenn das Verbrechen ohne Veranlassung der Staatsgewalt als eine freye Uebertretung des beglükkenden Rechtes erscheint. Aber wo die Gesetze wenige durch den Druck des gesamten Volkes begünstigen, da ist weder Eigenthum noch Ehre gesichert, und nur der Zufall kann Verbrechen verhüten. Als einen Unglücklichen beklagt da der Bürger den, der aus Noth und Verführung in die Gewalt des Lasters und damit in die Hände der sogenannten Gerechtigkeit fiel.

Nur Zucht und Sitte, Gewöhnung zur Tugend und zum Fleiße sind die Bollwerke des Staates gegen Verbrechen. Religion allein, die Fackel des Verstandes, die Flamme der Liebe zum Guten, die Wächterin aller Tugenden vermag Gewähr für den glücklichen Erfolg der Gesetze zu leisten. Ein durch Zucht und Sitte gebildetes und gekräftigtes Gemüth wird schwer den Weg zum Verbrechen einschlagen; doch von begangenen Verirrungen durch Strafe leicht geheilt werden. Schwerer faßt Besserung in einem verwilderten Gemüthe Wurzel. Jedoch ist auch darauf einige Hoffnung. Unwahrscheinlich ist

völlige Umkehr in einem verhärteten Böſewicht, deſſen Gewöhnung die Macht guter Entſchließungen bricht. Denn man ſchafft nicht ſo leicht ein Leben um, welches dem Laſter geweiht war. Darum kann Strafe Beſſerungsmittel bey denjenigen werden, deren Vergehen nicht ſowohl aus Bosheit als vielmehr aus Unbedacht entſprang. Allein Böſewichter macht die beſſernde Zucht äußerlich gleißender, innerlich reißender.

Ohne Zweifel iſt zu wünſchen, daß jede Strafe beſſern möge, denn die Vernunft und der Staat ſtreben nur nach dem höchſten Guten. Auch kann die Strafe als von Vernunft und Gerechtigkeit ausgegangen, ſittliches Heilmittel werden, was ſie nicht ſeyn könnte, wenn ſie Vergeltung des Böſen mit Böſem wäre. Nur erwarte man nicht dasjenige von ihr, was allein fortgeſetzte Zucht und Uebung in Erziehung des Gemüthes leiſtet. Denn ſo gewiß keine Strafe gerecht iſt, als welche ihrer Natur nach ſich eignet das Gemüth zur Sittlichkeit zurückzuführen, eben ſo gewiß iſt die Behauptung falſch, daß jede Strafe, welche nicht wirklich beſſere, ungerecht ſey. So lange Freyheit der Urſprung des Guten bleibt, bewirkt weder Annehmlichkeit noch Uebel unbedingt das Gute. Ja man müßte ſogar die Weltregierung tadeln, welche die ehernen Herzen der Menſchen durch kein Zuchtmittel zur Tugend zurückführen kann. Sey nur die Strafe gerecht dem wahren Beſtande des Verbrechens angemeſſen, und werde ſie unterſtützt durch gute Verfaſſung des geſamten Staatslebens, ſo darf man die frohe Hoffnung hegen, daß klug gewählte Strafmittel unzähliges Gute bewirken. Klugheit ſoll aber der Gerechtigkeit nicht fremd ſeyn; denn jedes der That nicht angemeſſene Strafmittel iſt nicht ſowohl unklug als vielmehr ungerecht.

Die Vertheidiger der Beſſerungstheorie ſind ſehr oft einer philanthropiſchen Liebe zu den Verbrechern und zwar von Leuten beſchuldigt worden, die die Stirn haben die

gröbſten Ungerechtigkeiten zu behaupten. Allein jene haben anſtatt zu viel noch zu wenig darin gethan. Denn die Milde, welche ſie im Strafen empfehlen, die Verbeſſerung der Strafmittel und der Anſtalten, worauf ſie dringen, ſind erſt Annäherungen zur Idee der Gerechtigkeit. Man muß ihnen Beharrlichkeit wünſchen, bis zur Wurzel des Uebels in der fehlerhaften Organiſation des Staatslebens durchzudringen, und den Schaden zu entblößen, woran alle heutigen Staaten mehr oder minder leiden. Und dieſer iſt die beklagenswerthe Nationalökonomie, wie man das öffentliche Schuldenmachen zu nennen beliebt. Vor vierzig Jahren experimentirte man die Staaten mit der Einführung der ſogenannten Menſchenrechte zu Tode; jetzt verbluten die Völker an den Wunden, welche ihnen die Kunſt ſchlägt, die ſie Haushaltung lehren will. Wann wird die Zeit kommen, wo ſie die müden und zerſchlagenen Glieder unter der Aegide der Bildung und des ungehemmten Staatslebens erquicken können? Möge ihr Morgen bald und mit Kraft anbrechen!

Faßt man die Aufgabe der Politik mit Beziehung auf die Strafgeſetzgebung ins Auge, ſo ſtellt ſie ſich als Forderung verſtändiger Volkserziehung dar *). So wie nun alle Erziehung darauf hinausgeht, die Anlage zum Guten zu ſtärken, um durch ihre Kraft dem Böſen zuvorzukommen, und wo dies unmöglich, es dadurch zu überwältigen; ſo iſt die Idee des Staates darauf geſtellt, Gerechtigkeit durch feſtgewurzelte Liebe zum Guten auszubreiten, und der Entſtehung der Verbrechen durch poſitive Kenntniß des Beſſern und durch Liebe zur Geſittung vorzubeugen. Zwar erſcheint der Wuchs und die Krone des Staates in der Ausbreitung des bürgerlichen und öffentlichen Lebens; allein ſeine Wurzeln gründen ſich auf die Zucht und Bildung der Familien. Und dieſe wurzeln wiederum in dem

*) Ancillon über Staatsverfaſſung und Geſetzgebung S. 200 — 219. „Die Erziehung. Die Erziehung eines Volkes.“

Lebensboden der Religion, welche aus ihrer Fülle Sittlichkeit, Kunst und Streben, und vor allen jene feste Richtung des Sinnes auf das Eine und Wahre gebiert, ohne welche der Staat durch seine Bürger nach außen glänzet aber nach innen nicht bestehet. Die Probe seiner Kraft ist die Art, wie er den Frieden erträgt. Erzeugt dieser anstatt der milden Früchte der Humanität nur Verbrechen, dann ist es Zeit, den Wurzeln des Lebens Nahrung aus der unversiegbaren Quelle der Religion zu geben. Dann wende sich die Sorge der Staatsgewalt auf die Disciplin, welche Wissenschaft und Kunst, Religion und geläuterte Volksbildung im öffentlichen wie im häuslichen Leben den Sitten gewähren. Denn überall waren es die Sitten, wodurch Staaten stiegen und sanken. Aber auf das Schmelzfeuer des Krieges Hoffnungen für die Läuterung der Bürgertugend bauen, oder von der Vollziehung gerechter Strafen Besserung und gesündere Kraft des Volkslebens erwarten, ist betrüglich. Wo also das Verbrechen erscheint, da kann der Staat nicht erst seine Erziehung beginnen, sondern sie als Glied des Gesamtorganismus nur fortsetzen, um durch Vergeltung auf die Gesundheit des übrigen Lebens zu verweisen, und dadurch vom Verbrechen abzuhalten.

Es hat dem Criminalrechte Schaden gebracht, daß man es abgesondert für sich und ohne Verbindung mit dem Leben des Ganzen betrachtete. Hätte man nicht alle Theorien desselben mit der Lehre vom Verbrechen begonnen, sondern erst den Organismus des Staates erörtert, um die Stelle zu finden, an welcher die Krankheit des Verbrechens ausbrechen und geheilt werden muß, so hätte dieser Theil des Rechtes längst eine andre Gestalt gewonnen. Man konnte dabey nicht auf den Gedanken einer Staatsgefahr gerathen; denn Geschichte und Philosophie widerlegen ihn. Man wäre nicht auf den Gedanken gesetzlicher Abschreckung gekommen, wofern die Idee der

Volkserziehung deutlicher ausgebildet wurde. Und die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Strafe hätte nicht so sandige Theorien erzeugt, wenn man den Staat für das, was er ist, erkannt hätte. Allein so wirkten einseitige romanistische Ansichten vom Staatsleben und vom Rechte, gallische Sophismen, philanthropische Erziehungsphantasmen, machiavellistische Politik und energischer Unglaube zusammen, um eine Wissenschaft zu verflachen, deren Tiefe erst deutsche Männer wieder geahnt und entdeckt haben.

Sechstes Capitel.

Politik der Strafe.

Wie das Recht überhaupt, so geht auch die Strafe und das Recht zu strafen aus der Vernunft hervor. Eine andre als vernünftige Begründung derselben ist undenkbar. Und zwar liegt dieselbe in der Macht der Vernunft wider alle Unvernunft; denn jene als das Seyende kann nichts ebenfalls Seyendes sich gegenüber haben. Was ihr zuwider handelt, ist, soweit die Handlung unvernünftig, das Nichtseyende. Jedoch ist ein reines Nichtseyn als dem Seyn widerstrebend ein unmöglicher Begriff. Darum muß man selbst in dem Unvernünftigen ein vernünftiges aber mit Willkühr von der Wahrheit und dem Rechte sich losreißendes Seyn annehmen, um Widerstand gegen Recht denkbar und möglich zu finden. Daraus erklärt sich zugleich die Möglichkeit der Strafe, welche nur ein freyes treffen, nur an ihm das Nichtseyn vernichten und also durch Befreyung der Vernunft dasselbe vom Schlechten zum Guten zurückführen kann. Denn wäre das strafwürdige Wesen als solches ein einfaches Nichtseyn, der Vernunft absolut entgegengesetzt, so gäbe es nur eine Strafe, die Vernichtung. Und das ist Fichte's Gedanke, der alle Verbrechen mit Ausstoßung aus dem Staate als dem vernünftigen Rechtszustande und mit Tödtung bestraft wissen will. Allein die unabweisliche Nothwendigkeit eines Maaßstabes der Strafe offenbart die Natur des Verbrechens als des

an der Vernunft zufälligen, welches durch vernünftige Strafe vernichtet, und durch deſſen Aufhebung jene in ihre Freyheit hergeſtellt werden ſoll.

Es kann folglich nicht die Frage entſtehen, wem das Recht der Strafe zukomme; denn es giebt darauf nur eine Antwort: der Vernunft. Vielmehr entſtehen Zweifel darüber, in welchen Formen die Vernunft erſcheinen müſſe, um zur Strafe berechtigt zu ſeyn. Giebt es nur eine, ſo ſind alle Strafen, die nicht von ihr ausgehen, ungerecht; giebt es mehrere, ſo entſteht die Frage nach der vollkommenſten.

Im allgemeinen antworten wir, daß Vernunft überall perſönlich erſcheine, und daß mithin in dieſer Form der Perſönlichkeit, abgeſehen von der zeitlichen und beſchränkten Form der Individualität, ſowohl alles Recht als auch das Recht zu ſtrafen gegeben ſeyn müſſe. Dieſe Perſönlichkeit der Vernunft tritt aber in zwey Extremen hervor; einmal in der Individualität des einzelnen Vernunftweſens, und ſodann in der Individualität des allgemeinen Vernunftdaſeyns, welches wir Staat nennen. So wie nun jenes eine doppelte Seite ſeines Weſens zeigt, von welcher es erſcheinen muß, ſo auch der Staat. Individualität und Univerſalität durchdringen ſich in der Perſon des einzelnen Menſchen als zeitliche und ewige Momente, von denen das letztere die Grundlage des erſtern bildet, und es in ſeiner zeitlichen Erſcheinung trägt. In dieſer Form der Vernunft liegt nun wie alles Seyn ſo auch das Recht vollkommen organiſch geſchloſſen. Und man kann dem Individuum das Recht der Strafe auf der einen Seite eben ſowenig abſprechen als auf der andern zuerkennen. Ein der Einzelnheit gleicher Organismus iſt die Perſon des Staates, in welcher, nur nach größern, vollkommener entwickelten Verhältniſſen, zeitliches und ewiges ſich durchdringen. Was in dem Einzelnen Befehl und Wille der Vernunft iſt, das ſtellt ſich im Staate als Geſetz und öffentliche Macht dar. Und wie in jenem alle Theile des Organismus dem einzigen Souverän, der Vernunft, dienen; ſo beherrſcht das

Geſetz des Staates alle Einzelnen. Nicht anders iſt es mit der zeitlichen Individualität beyder Extreme, deren Aehnlichkeit ſo offen da liegt, daß eine genauere Ausführung überflüſſig wäre.

Wenn nun nach einſtimmiger Einſicht der Rechtslehrer dem Staate das Recht der Strafe zukommt, und deshalb zu den öffentlichen Rechten des Staats gerechnet wird, ſo kann dies nur in der vernünftigen Perſönlichkeit deſſelben, keinesweges aber in ſeiner größern phyſiſchen noch ſonſt in einer Macht liegen. Allein eben damit bezeugen ſie die Wahrheit, daß mit gleicher Nothwendigkeit auch dem einzelnen Menſchen als Perſon das gleiche Recht gebühre, da ſowohl der Staat als der Einzelne nothwendige Erſcheinungen der einen Vernunft ſind, deren keine die andre bedingt. Denn weder ſetzt das Individuum, um zu ſeyn, den Staat als das Allgemeine voraus, noch der Staat das Individuum, weil beyde ihrem Weſen nach die innigſte Einheit bilden, und nur in der Erſcheinung nach verſchiedenen Seiten hin auseinander treten. Jene erſtere Vorausſetzung beruht auf der Anſicht, daß die Vernunft als der Begriff ſich aus dem Allgemeinen und Unbeſtimmten als ſeinem Grunde durch organiſche Fortbeſtimmung zum beſtimmten Wirklichen und mithin zum Individuum entwickele. Dieſe letztere geht von der Atomiſtik der Empirie aus, und betrachtet den Staat als die vervielfältigte Individualität der zeitlich erſcheinenden und damit zufälligen Atome. Allein die genauere Betrachtung lehrt, daß beyde ſich nicht wie das Bedingende zum Bedingten ſondern wie Elemente der Integrität des Organismus verhalten, und folglich keines über jedoch auch nicht außer dem andern ſeyn könne. Darum findet ſich das Recht zu ſtrafen auf allen Stufen wieder, wo die Vernunft vom Einzelnen zum Organismus des geſelligen Lebens im Staate ſich entfaltend erſcheint. Der Herr des Hauſes, der Vater der Familie, der Obere der einzelnen Geſellſchaft, der Schiedsrichter der Parteyen, die Gemeinde, der Fürſt im Staate,

die Gottheit ſowohl in geheimnißvollen Orakeln als in Gottesurtheilen üben dieſes Recht, und mit gleicher Nothwendigkeit ein jeder. Ueberall iſt es nicht das individuell perſönliche, ſondern das vernünftig perſönliche, welchem das Recht zu ſtrafen inwohnt. Die Leidenſchaft als ſolche hat nie und nirgends dieſes Recht beſeſſen, ſondern wo ſie ſich deſſelben bemächtigte, da widerſtand man ihrer Rache mit gleichen Kräften.

Aber ſo übertrug der Einzelne dieſes Recht dem Staate, und dieſer hat es nicht von ſich ſelbſt. Dies iſt die Anſicht derer, welche den Staat nicht als nothwendige Erſcheinung der Natur betrachten, ſondern durch die Gnade und Bewilligung der Einzelnen entſtehen laſſen. Iſt er nun ihr Gemächte, ſo kann er freylich ſein Leben und ſeine Macht nur von jenen haben; und alles, was im Staate erſcheint, iſt durch Ueberlaſſung der einzelnen Souveräne erwachſen. Obgleich ſich eine ſolche Meinung ſelbſt aufhebt, man mag ſie nach der Geſchichte oder nach der Philoſophie beurtheilen, ſo hat ſie doch bis in unſre Zeit gegolten. Jene meinen, alles beginne mit dem Individuum und dem Atom, wiewohl es nie ein Individuum als ſolches dem Staate gegenüber gegeben. Denn überall, wo der Menſch erſcheint, ſteht er im Staate, derſelbe mag in der Ehe, in der Familie, dem Stamme, der Geſellſchaft oder ſonſt in welchen andern Formen beſtehen. Ueberall beherrſcht Vernunft die Erſcheinung, nur gilt gleichviel, wie zahlreich oder gering, wie einfach oder vielfach gegliedert die Menge des Erſcheinenden ſey. Nehmen wir aber dieſes an, wie wir müſſen, ſo ſetzen wir damit zugleich eine Geſchloſſenheit des Seyns, aus welcher nichts hinweggenommen noch zu derſelben hinzugethan werden kann. In dieſer Allheit ruht auch das Strafrecht, mag ſie nun in kleinern Geſellſchaften oder in Staaten erſcheinen. Setzen wir alſo den Staat als die vollkommene Perſönlichkeit des Menſchenſeyns, ſo liegt in ſeiner Vernünftigkeit eben ſo das Recht Geſetze zu geben und zu beſchützen, als Verbre-

chen zu bestrafen. Dies Recht kann niemand übertragen, niemand empfangen; es ist unveräußerliches Eigenthum der Vernunft. Was daran übertragbar ist, kann nur die erscheinende Form der Ausübung seyn. Die Gesamtheit des Staates als Vernunft besitzt dies Recht. Erscheinen kann sie jedoch auf mancherley Weise. Stellt sie sich als Gemeinde dar, so übt diese als sichtbares Oberhaupt der Individuen das Recht zu strafen. Bekleidet eine Person die höchste Würde, so steht ihr dieses Recht zu. Nur wolle niemand glauben, sie strafe als einzelnes Wesen, welchem zufällig das Recht anheim gefallen. Denn gleichviel gilt das Individuum mit Tausenden vor der Vernunft und dem Rechte. Wird die Vernunft durch Individuen repräsentirt, so erscheint der Inbegriff aller Rechte in jenen. Aber an eine Uebertragung von Rechten ist nicht zu denken, wo das Recht vom Wesen der Vernunft, wie sie in jedem Einzelnen besteht, nicht getrennt werden kann. Fragt man, wer und an wen er Rechte übertragen solle, so antwortet man, der Einzelne solle dem Allgemeinen die Rechte seiner Person übergeben, obgleich dieses Allgemeine ohne die Individuen leeres Abstractum ist, und sein wahres Leben nur in den Einzelnen hat. Mithin muß er seine Rechte entweder an einzelne Personen, was unmöglich und undenkbar ist, oder an die Allheit, folglich an sich selbst abtreten; das heißt, er muß sie behalten. Denn jene oberherrlichen Individuen sind doch nur darum, weil in ihnen die Allheit sich wiederspiegelt, Regenten, nicht aber als Individuen. Folglich haben auch sie keine Rechte über alle, wiefern dieselben abgetreten und doch allgemein wären, sondern ihre Würde ist ihr absolutes Recht, kraft dessen sie der Gesamtheit des Staates gebieten. Und sodann wäre das Allgemeine, welches aus dem Abfalle der einzelnen Beyträge individueller Rechte entstünde, ein so jämmerliches Unding, daß es ohne Persönlichkeit weder vom Rechte wissen, noch Rechte besitzen, mit Persönlichkeit von allen insgesamt nichts empfangen könnte, was es in seinem Wesen

nicht urſprünglich beſäße. Alſo fällt auch von dieſer Seite betrachtet jene Almoſenſpende der Staatsgewalt. Denn im Grunde überträgt kein Einzelner ſein Recht an den Staat, was ihm der Staat nicht verdoppelt durch die Heiligkeit der Vernunft zurückgäbe. Jeder Bürger beſitzt das Recht zu ſtrafen, denn in ihm lebt Vernunft. Bleibt ſie in ihm als vereinzelt ſubjectiv, ſo behält er das Recht und die Form deſſelben, ſo wohl oder übel ſeine Ausübung durch die Leidenſchaft beſtellt ſeyn mag. Wird dagegen die Vernunft in der Gemeinſchaft des Staates objectiv, ſo verklärt ſich das Recht zur unbedingten Vernunftgewalt des Staates, in welchem der Bürger als Individuum untergeht. Darum fordert dieſer ſein Recht von jenem nicht als von einem fremden zurück, ſondern als von der Vernunft, deren Leitung ſein Einzelleben gehorcht. Und weit entfernt, daß ihm in dieſer Garantie durch den Staat das Recht verſchwände, wird es dadurch erſt zum wahrhaft unantaſtbaren Heiligthume der Vernunft. Daſſelbe Verhältniß beſteht auch in den übrigen Rechten, welche man als öffentliche dem Staate zuertheilt, ohne ſie damit den Individuen zu entziehen. Denn unbedingt übt jeder Bürger Geſetzgebung, Gericht und deſſen Vollziehung in allen Lagen des Lebens aus, weil ſie im Weſen der Vernunft gegründet, von ihr nicht trennbar ſind. Und nur mit Unrecht wird eine Uebertragung derſelben an den Staat behauptet, während nichts tiefer im Leben der Perſon wurzelt als ſie. Alle Rechte des Staates ſind das, was man Urrechte der Perſönlichkeit oder richtiger Baſis alles Rechtes genannt hat. Sie beſtehen in ihrer Integrität im Einzelnen fort, während ſie der Staat als die Grundlage ſeines Lebens ausübt, und dadurch das Individuum des Bürgers erſt zu ſeinem wahren Begriffe erhebt. Denn der Staat iſt nur die optiſch vergrößerte Perſon. Könnte er ein Recht vom Individuum erwerben, welches damit dieſem verloren ginge, ſo müßte er ſelbſt Individuum oder zeitliche Perſon werden. Alsdann ergäbe ſich eine zweyfache Folge, zuerſt daß das

gleich oder durch Rache bestimmt werden. Daher die Strafe des Gleichen durch den Gleichen auf drey Weisen geschehen konnte. Entweder verglich man sich in Glimpf oder Schimpf, oder man wählte einen dritten unparteyischen zum Schiedsrichter, oder man berief sich auf den Ausspruch der Gottheit als der wahren Vernunft.

Der erste dieser Fälle hat nichts besonders merkwürdiges, als daß er die Gleichheit der Vernunft und die unzertrennliche Verbindung der Strafe mit dem Rechte beweist. Der andre zeigt von einer andern Seite das Recht der Vernunft zu strafen. Indem man sich auf den Spruch eines dritten berief, gestand man der unparteyischen Vernunft das Recht zu, ohne Leidenschaft oder subjectives Meinen das wahre Maaß der Strafe festzusetzen, damit es bey ihrer Entscheidung bleibe. Auch in solchem Falle wurde das Recht zu strafen dem Schiedsrichter nicht sowohl übertragen, als die Gerechtigkeit seines Urtheils angenommen und mit gleicher Freyheit ausgeführt. Und sehr schön leuchtet hieraus hervor die Eigenschaft menschlicher Natur, selbstständig, das heißt der Vernunft in sich und andern gemäß zu handeln. Denn worin sonst bestände Freyheit als in der Kraft, sich selbst in der Vernunft überall wiederzuerkennen, und auch das äußerlich fremde als sein eignes Wesen aufzunehmen und zu befolgen. An Zwang kann man bey dieser Form des Gerichtes und der Strafe nicht denken; denn nichts kann freyer seyn, als frey begangenes Unrecht zu erkennen und freywillig abzubüßen. Am häufigsten mußte jene dritte obenerwähnte Form der Strafgerechtigkeit vorkommen. Die vollkommene, unparteyische Vernunft ist Gott. Zu ihm flüchtete sich jeder, der die Vernunft in der Regierung des Staates nicht fand, oder nicht finden konnte. Denn mochten entweder einzelne Schiedsrichter oder die Gemeinde der Freyen über ein Verbrechen urteln, so vollkommen erkannten sie die Wahrheit, so unparteyisch entschieden sie nicht als der Urheber des Rechtes; Gott. Darum mußten Orakel der Götter bey

ſchweren Verbrechen, bey unerhörten Miſſethaten das Recht verkündigen, und die gebührende Strafe dem Verbrecher zuerkennen. Daher das Anſehn der Prieſter im Recht, welches weder politiſches noch gaukleriſches Inſtitut war, wie mehrere in gottſeligem Eifer gegen alles Pfaffenthum dreiſt behaupteten, ſondern tiefgefühltes Bedürfniß der unverdorbenen aber zum eindringenden Urtheil unfähigen Natur. Bis alſo die Verhältniſſe des Rechtes ſich in Staaten ordneten, Gerichte und Staatsgewalt ſich ſelbſt erkennend über das Bürgerleben ſich ausbreiteten, bis dahin mußten Götterſprüche über das Recht und über das Verbrechen entſcheiden, und den Verbrecher bannen. Eben ſo nothwendig gingen daraus die Gottesurtheile hervor. Man erwartete ſichtbare Zeichen der Bekräftigung der Schuld wie der Unſchuld durch göttliche Entſcheidung. Denn einem religiöſen Gemüth wird alles zum Zeichen der Gottheit und ihres Willens. Wir ſchelten dieſen Sinn Aberglauben, ohne zu bedenken, daß unſerm nicht minder abergläubigen Unglauben das Recht dazu mangelt. Ausgehend von dem feſten Glauben an die abſolute Gewalt des Rechtes hielten jene Männer es für unmöglich, daß ihm je die Kraft, ſich gegen jedes Hinderniß geltend zu machen, entſtehen dürfte. Daraus entſtand der kühne Muth, ſein Leben gegen das Leben des Feindes für ſein Recht mit Gott zu wagen.

Allerdings ſind jene Proben, jene Zweykämpfe an ſich trügliche Mittel zur Entſcheidung des Rechtes; allein das Vertrauen auf den guten Ausgang gerechter Sache machte ſie ehrwürdig. Und dies mußten ſie bleiben, bis reinere Erkenntniß des Rechtes, durchgeübteres Gemeinleben und Erfahrung in der Kunſt zu regieren die wahre Art, menſchliches Recht durch menſchliches Wiſſen zu entſcheiden erfand. Seitdem fielen ſie mit eben dem Rechte als ſie vordem gegolten hatten.

Auf ähnliche Weiſe trat die innige Verbindung des Strafrechtes mit der Vernunft in dem Wunſche hervor, von ſeines Gleichen gerichtet zu werden, und der Ergebung

in das Urtheil der Gemeinde der Freyen *). Indem der Verbrecher von gleichen Personen gerichtet zu werden verlangte, erkannte er sowohl sich selbst als fähig zum Urtheil über seine Schuld, als er zugleich die Unparteylichkeit und Gerechtigkeit des Spruches verlangte. Und so wie jene Richter über ihm, so stand er als Person ihnen gleich. Darum erscheint in dieser Form der Bestrafung nichts von jenem Zwange, worin das Wesen der Strafe bestehen soll. Mit Freyheit erkannte der Schuldige sein Vergehen und die Nothwendigkeit der Schlichtung durch Strafe, und die Pein und Qual derselben, wie sie jetzt überall sich eindrängt, war diesen Rechtsformen fremd. Zudem unterwarf sich jeder Bürger in den Staaten, wo die Vernunftmacht durch die Gemeinde repräsentirt wurde, der allgemeinen Macht der Freyen, in welcher ihm das Recht und dessen Gewalt erschien. Und welchen andern Grund konnte dies haben, als weil jeder die Nothwendigkeit vernünftig bestimmter Strafe einsah.

Aus allen bisher bezeichneten Formen des Strafrechtes leuchtet der Gedanke hervor, daß Strafe für Verbrechen mit Nothwendigkeit von Vernunft ausgehe, sie möge nun im einzelnen Menschen oder in der Regierung der Gesamtheit des Bürgerthums erscheinen. Ferner ergiebt sich, daß überall die leidenschaftlose, objective Vernunft das Maaß der gerechten Strafe und deren Vollziehung bestimme. Denn nur wo sie mangelt, wüthet die Rache statt der gerechten Vergeltung. Darum offenbart sich die Natur rechtlicher Strafe am klärsten im Staatsleben. Frey von Leidenschaft richtet der Staat über das Verbrechen nach dem allgemeinen Willen des Gesetzes, und übt in der Strafe gerechte Vergeltung. Und dies nicht kraft übertragenen Rechts oder im Auftrage der Einzelnen, noch irgend einer Absicht wegen, die er durch Strafe allein durchzusetzen ver-

*) Tacit. Germ. 12. Vgl. die Germania des Tacitus von Bülau, Weiske und von Leutsch. Lpz. 1828. S. 191—202. J. Grimm deutsche Rechtsalterthümer S. 749—793.

möchte, ſondern aus unbedingter Nothwendigkeit der Vernunft, die wir bisher nachgewieſen haben. Denn ſowenig der Vernunft je Vernichtung drohen kann, ſo wenig droht ſie dem Staate durch Verbrechen. Mithin kann die Sorge um phyſiſches Beſtehen ihn zum ſtrafen weder bewegen noch irgend berechtigen. Eben ſo ungegründet iſt Strafe nach den Grundſätzen der politiſchen Klugheit allein. Denn Strafe allein erreicht die Zwecke, deren Ausführung der Staat beabſichtigt, keinesweges. Alſo kann die Nothwendigkeit der Strafe nur moraliſch oder rechtlich dargethan werden. Wollte man nun aber den Staat zum Aufſeher der Sittlichkeit der Geſinnungen und der Handlungen machen, welche das Recht in ſeiner äußern Erſcheinung nicht berühren, und ihm das Recht der ſittlichen Vergeltung zuertheilen, ſo würde man ihm eines Theils unmögliches auszuführen zumuthen, auf der andern Seite die Ungerechtigkeit der Willkühr an die Stelle des klaren, beſtimmten Rechtes ſetzen. Damit nun wird jeder andre Zweck außer der Gerechtigkeit ausgeſchloſſen. Dieſe allein iſt ſittlich und politiſch zugleich. Sie vergilt nach dem Maaße, wie es in der begangenen That gegeben iſt, und überſchreitet nicht die Grenzen, welche ihrer Wirkſamkeit geſetzt ſind.

Warum alſo die Staatsgewalt und nicht der Einzelne ſtrafen dürfe und müſſe, erhellet aus dem bisherigen. Wird jedes Verbrechen gegen die Vernunft oder die Perſönlichkeit begangen, ſo fordert auch jedes ſie zur Vergeltung auf. Und dieſe übt ſie mit Gerechtigkeit nur durch objective Vernunft des Geſetzes und des Gerichtes. Damit aber erkennen wir zugleich, daß in einem Staate als erweitertem Organismus des Vernunftlebens jedes Verbrechen und jedes Vergehen durch den Staat geſtraft werden müſſe, weil es an ihm als der allgemeinen Vernunft der Bürger begangen wurde. Nun treten hier zwey Seiten der Strafgerechtigkeit hervor. Entweder alle Strafe wird der Privateinſicht des Einzelnen überlaſſen, und damit die Privatrache als gerechte Folge des Verbrechens anerkannt.

Oder ſie wird gänzlich aufgehoben, und wo ſie hervortritt, als Verbrechen gegen den Staat betrachtet. Die erſtere Form iſt in ihrer Conſequenz in dem Staatsleben unmöglich; denn ſie hebt die Objectivität der Vernunft auf, und ſetzt an deren Stelle die individuelle Meinung. Daher hat ſelbſt die loſeſte Staatsform, die ſich in ihrem Weſen noch nicht begriffen hatte, nur in einigen Fällen Privatſtrafe gebilligt, alles übrige aber der öffentlichen Gewalt zuertheilt. Und im Gegentheil ſtreben alle Staaten mit Nothwendigkeit nach der Entwickelung der zweyten Form, Strafe durchaus öffentlich zu ertheilen. Denn entweder iſt die Vernunft der öffentlichen Gewalt alles oder nichts im Staate.

Eine andre ſchwer zu beantwortende Frage iſt die Frage über die Polizeygewalt des Staates. Denn dieſe Gewalt hat ſich theils als Helferin der Juſtiz angeſchloſſen, theils ſich ihr gegenüber als ſelbſtſtändige Form organiſirt. Entſchieden jedoch über ihr Weſen und ihre wahre Stellung im Staate iſt ſie noch nicht. Nur dies ſcheint ihren Beſtrebungen als Ziel vorzuſchweben, die Bürger zum ungeſtörten Staatsleben zu erziehen, ſey es nun durch Liebe zum Guten oder durch züchtigende Strenge. In jeder Erziehung ſind zwey Momente, woran ſich die Entwickelung anknüpft, gegeben; das eine der Anleitung und Anweiſung zum Guten durch Vorbild, Uebung und Befehl; das andre der Abhaltung vom Böſen durch Verbot und durch beſchränkende Zucht. Jenes erſtre betrachtet die ſogenannte Wohlfahrtspolizey des Staates als ihre Aufgabe; das andre eignet ſich die Zuchtpolizey eigenthümlich zu. Allein die volle Größe ihrer Aufgabe ſcheint die Wohlfahrtspolizey noch nicht begriffen zu haben, weil ſie das einzige poſitive Erziehungsmittel der Menſchen und Bürger verkennt und mit der größten Gleichgültigkeit behandelt. Alle Kräftigung zum Guten geht aus von dem Urguten und ſeiner Erſcheinung in dem zeitlichen Leben. Und Niemand dürfte wohl leugnen, daß die Religion als ſolche

Erscheinung einzig und allein für Bildnerin zur Sittlichkeit und zum bürgerlichen Wohlseyn gelten könne. Soll nun im Staate wahrhafte Wohlfahrt gegründet und befestigt werden, und will die Polizey diese Aufgabe richtig erfassen, so muß sie durch Förderung des Guten dazu wirken. Religion in kirchlicher Lehre und Uebung, in öffentlicher und häuslicher Erziehung, im Staats- und Privatleben muß die öffentliche Vernunft schützen und fördern, und ihren Einfluß auf die Bildung der Bürger so weit als möglich auszubreiten suchen. Daraus erwächst Sittlichkeit und Rechtlichkeit, worin die Garantie der Rechte überhaupt liegt. Dies nun verleugnet die Afterpolizey unsrer Zeit gänzlich, indem sie alles religiöse Leben mit Gleichgültigkeit und Verachtung behandelt, weil sie einmal die Freyheit des Geistes durch Frechheit zu fördern meint, und sodann sich selbst gleichgültig dagegen verhält. Daher meint sie genug gethan zu haben, wenn sie die Religion nur nicht abschafft. Ganz anders aber waltet sie in dem Felde, worin sie die Wohlfahrt des Ganzen als positiv gegeben zu entdecken vermeint. Sie wendet sich an die Künste, durch deren magische Kraft sie das armselige Leben der Menschen zu veredeln trachtet. Sie lehrt Maaß und Linie den öffentlichen Bauten setzen, sorgt für gefällige Formen, übertüncht das alte geschmacklose, oder opfert es dem einzig guten Geschmacke dieser Zeit; sie pflanzt Gärten und kühlende Lauben für die Erheiterung der Nachwelt. Und vor allen entfernt sie das anstößige für die feinern Sinne und für das Gefühl, indem sie die Werkeltage des Lebens in einen ewigen Sonntag zu verwandeln bemüht ist. Und wer sollte so undelicat seyn, die stillen Verdienste dieser bessernden Staatsmutter durch Säuberung und Sicherung der sittlichen Cloaken öffentlich preisen zu wollen. Bleibt doch alles Gute lieber verborgen, und also auch die wohlthätige Tugend der Wohlfahrtspolizey. Durch sie geschehen die mächtigen Fortschritte zum Bessern, deren Lob im Munde der Ephemeriden lebt, und gewiß bald seinen Gipfel

erreicht haben muß, wenn man nicht ein beſtändiges Beſſern ohne Erreichung des Beſten denken will.

Doch alle dieſe Bemühungen führen nicht zur Erziehung der Bürger zum Guten; denn hervorgegangen aus Negativität der Erkenntniß führen ſie nur zur Negation. Das poſitive Leben der Völker in ſtarker, muthiger Liebe zum Heiligen, zum Wahren und zum Schönen, die göttliche Gewalt des Glaubens, die furchtbare Macht der unbeſtochenen Meinung des Volkes, die aufopfernde Thätigkeit für das gemeine Beſte ſind überall der Gleißnerey der Wohlfahrtspolizey gewichen, welche, anſtatt alle Einzelnen auf die einzig richtige Weiſe zur Mitwirkung anzufeuern, die beſſern Bürger abgeſchreckt und eingeſchüchtert hat, ſo daß die träge Maſſe des Volkes das Gute, deſſen ſie genießen möchte, unthätig von der Regierung erwartet. Und keine andre Urſache davon giebt es als die Verkennung der wahren, dauernden Wohlfahrt in Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Groß und heilig iſt die Aufgabe der Polizey, welche ihre Sorge der öffentlichen Wohlfahrt widmet. Sie ſoll der Idee nach ſeyn die Kunſt und Kraft der allgemeinen Vernunft, das wahrhaft Gute als erweckendes Lebensprincip in die Adern des Staatsorganismus zu ſtrömen. Denn gleichwie im einzelnen Menſchen die Vernunft als Leiterin aller Beſtrebungen für das Wahre und Gute waltet; ſo muß die Polizey des Staates, welche eines iſt mit der Regierung, das Gute erkennend und ihr eignes Leben darin findend, alle Hemmniſſe deſſelben aus dem Wege räumen, damit ſich ſeine göttliche Kraft entfalte und zum fröhlichen Leben gedeihe.

Doch laſſen wir den Gedanken einer allgemeinen Erziehung, welcher ſich ſchon oben als unhaltbar erwies, und halten wir nur an der freyen Entfaltung des Lebens im Staate feſt. Alsdann geſtaltet ſich die Aufgabe der Polizey als Beförderung der Freyheit im religiöſen, ſittlichen und politiſchen Leben. Je einſichtiger und gebildeter, deſto

freyer und kräftiger; je tiefer das Wissen, je inniger der Glaube, je fester die Gewöhnung zum Guten, desto ungehinderter bewegt sich das bürgerliche Leben in der Achtung fremder Rechte und in der Wirksamkeit für das gemeine Wohl. Das Gegentheil aber entspringt aus entgegengesetzter Handlungsweise. Und dies fühlt und sieht jeder, der auf das Treiben der sogenannten Wohlfahrtspolizey auch nur einen Blick geworfen.

Bey weitem klärer über ihr Wesen ist die Zuchtpolizey. Es ist Negation; und diese erkennt der Mensch leichter als die positive Wahrheit. Daher sehen wir auch diese Erzieherin überall ihre Ruthe mit Sicherheit schwingen, wo eine Unart das allgemeine Wohl stört. Sie selbst erklärt sich dahin, nicht Justizbehörde seyn zu wollen. Sie will Verbrechen verhüten oder den Thäter der Justiz überantworten. Jedoch greift ihr Arm noch weiter. Ueberhaupt ist ihr jede Störung des Anstandes in der bürgerlichen Gesellschaft zuwider; daher sie wie strenge Eltern auf ein äußerlich anständiges Benehmen hält. Sie ist eigentlich das Organ des guten Tones in der großen Societät zusammenlebender Menschen und gleichsam das objectivirte Gefühl des Anstandes. Und da man überall in Gesellschaft ist, es sey zu Hause oder außer demselben, so begleitet sie die Bürger überall hin, und nimmt als Ceremonienmeisterin an allem möglichen Antheil, nur nicht an den stillen Freuden verbotener Liebe. Ihr mütterliches Auge wacht über alles und zu jeder Zeit. Und wo sich ein Kind verging, da züchtigt sie es zur Erinnerung für künftige Fälle nicht nach der strengen Gerechtigkeit der Justizpflege, sondern je nachdem sie aus dem Charakter des Kindes auf dessen künftige Besserung schließen darf. So behält sie zum Theil den elterlichen Charakter bey, ohne doch den der Justiz abzulegen, und ist weder das eine noch das andre, und eben darum beydes. Ihr Nutzen besteht wesentlich in Verhinderung drohender Verbrechen, weniger in den von ihr über Vergehen verhängten Strafen.

Soll ihre Stellung im Staate feſter werden, als ſie bisher geweſen, ſo bedarf auch ſie eines tiefer aufgefaßten Begriffes. Trennt ſie ſich von der Juſtiz, ſo wird ſie ein willkührliches und darum verwerfliches Inſtitut. Wird ſie mit ihr verbunden, ſo geht ihre Aufgabe mit jener oben berührten der Wohlfahrtspolizey zuſammen, und bildet den concreten Begriff der Regierung. Denn eine Behörde im Staate, welche geſetzgebend, richtend und vollziehend zugleich iſt, wie die Polizey, kann es außer der Regierung nicht geben, beſonders wenn ſie ſich die reine Negation zur Aufgabe macht. Darum muß ihre Thätigkeit als eine gänzlich unbeſtimmte entweder alles ohne Ausnahme in ihren Bereich ziehen oder alles aufgeben, und ſich in die Wirkſamkeit der Juſtiz verlieren. Auf jeden Fall aber bedarf das Strafrecht der Polizey einer gänzlichen, auf beſtimmte Begriffe gegründeten Umgeſtaltung.

Siebentes Capitel.

Das Gericht.

Die Strafe geht aus von objectiver Vernunft oder vom Staate. Dies iſt das Ergebniß der bisher geführten Unterſuchung. Alſo beruht ihre Beſtimmung auf Geſetzen, wodurch ſich die Nothwendigkeit des Rechtes ausſpricht. Willkühr oder momentane Verordnung der Regierenden bleibt davon gänzlich entfernt, wofern nicht alles Recht ſich in Unrecht verkehren ſoll. Folglich kann kein Verbrechen ohne Geſetz beſtraft werden. Dieſer Satz geſtattet eine doppelte Auslegung. Entweder heißt dies: keine That iſt ein Verbrechen, welche nicht durch ein beſtimmtes oder ohne Zwang auf dieſelbe anwendbares Geſetz bedroht iſt, und bleibt folglich im Staate ungeſtraft. Oder, jedes Verbrechen, welches unzweifelhafte Verletzung fremder Rechte enthält, ſoll nach objectiver Einſicht der Vernunft mithin nach dem objectiven Rechte geſtraft werden. Die erſte Auslegung führt zu großen Fehlgriffen aus Liebe zur Gerechtigkeit. Denn ſie ſetzt irrig voraus, daß das Recht nur in dem Buchſtaben des geſchriebenen oder im Spruche des Gewohnheitsrechtes beſtehe, und ſetzt damit die unvollkommene Erſcheinung des Rechtes über ſeine Idee. Ueberdies macht ſie das Urtheil über das Verbrechen von der Zufälligkeit poſitiv gegebener Beſtimmungen abhängig, begiebt ſich alſo der lebendig fortgehenden Erkenntniß des Rechtes durch Anwendung der Idee auf ge-

gebene Verhältniſſe. Auf der andern Seite vermeidet ſie die Willkühr und deren Anſchein durch die Berufung auf das Beſtehende. — Die andre Auslegung vermeidet dieſe Klippe, ſcheint aber gegen die Grundbedingung aller Rechtsſicherheit, gegen die geſetzliche Beſtimmtheit der Rechte zu verſtoßen. Allein ſie ſcheint nur. Denn völlig unerkennbar kann eine Verletzung beſtimmter Rechte nicht ſeyn, da ſowohl die Gegenſtände, welche verletzbar ſind, als auch die Art und Weiſe der Verletzung aus ihrer Natur erkennbar iſt. Und wo ein Vergehen keinen beſtimmten Charakter trägt, da ſcheint entweder kein wirkliches Recht verletzt zu ſeyn, oder das Recht ſelbſt iſt noch unbeſtimmt. In ſolchem Falle liegt eine Aufforderung der Geſetzgebung zur Vorſicht, damit ſie nicht aus guter Abſicht die Baſis des Rechtes verlaſſe, um andre Zwecke zu erreichen. Dagegen bieten die gegebenen Geſetze auch für Verbrechen, gegen welche ſie nicht unmittelbar ſprechen, eine Richtſchnur der Beurtheilung, ſowohl um das Weſen des Verbrechens als auch die gerechte Strafe zu finden. Denn was iſt die Analogie des Rechtes anders als die lebendige Rechtserkenntniß für individuelle Fälle.

Soll alſo nur das geſchriebene Geſetz Leiter für die Beurtheilung der Verbrechen ſeyn, ſo muß es die Analogie ausſchließen und auf alle Auslegung des Geſetzes verzichten, mithin aus Gerechtigkeitsliebe ungerecht werden. Dies beweiſt die engliſche Rechtspflege. Jedoch weil das unmöglich, ſo hebt ſich jener gerichtliche Rigorismus auf, und wendet ſich von der Abſtraction des Geſetzes an die Concretion des Lebens und des Geiſtes, der in jenen Buchſtaben wohnt. Daß auch hier gefehlt werde, beweiſen unter andern die Geſchwornengerichte.

Iſt das Geſetz abſtract, weil es ſeinem Weſen nach die Gattung, nicht den Fall beſtimmt, ſo bedarf es einer lebendigen Vernunft, welche das Weſen der Gattung in dem einzelnen wieder zu erkennen und das Geſetz mit der Thatſache zu vermitteln weiß. Dieſe Vernunft ſoll aber

nicht weniger objectiv seyn als die in dem Gesetze ausgesprochene. Daher ergiebt sich das Bedürfniß der Gerichte, in welchen das lebendige Recht auf den gesetzlichen Grundlagen erbauet wird. Denn gänzlich verschieden ist subjective Meinung des Einzelnen von dem gerechten Urtheil des unparteyischen Gerichtes, wodurch das Recht zur Anwendung kommt.

Unserm Zwecke gemäß wollen wir nun die Natur des Gerichtes betrachten, um auch daran die Wahrheit unsrer Begründung des Rechtes auf die Gerechtigkeit zu erweisen.

Die Aufgabe des Gerichtes ist das Urtheil über ein Verbrechen. Wie es organisirt seyn müsse, um ein objectiv gültiges Urtheil fällen zu können, ist eine Frage für die Politik. Hier interessirt uns nur das, was es als Gericht leisten soll.

Setzen wir diese Aufgabe in die Fällung eines gerechten Spruches, und finden wir dessen Möglichkeit nur in Erkenntniß der Vernunft, so werden wir auch hier wieder in das Gebiet der Persönlichkeit gewiesen, ohne welche die Vernunft nicht erscheinen kann. Es offenbart sich mithin der unauflösliche Zusammenhang zwischen Vernunft, Persönlichkeit und Urtheil. Welches also auch die Form seyn möge, in der sich das vernünftige Urtheil über das Verbrechen und seinen rechtlichen Unwerth ausspricht, von der Person geht es aus, dieselbe sey nun Individuum oder collective Mehrheit oder Orakel der Gottheit. Nun tritt aber hierin ein Unterschied hervor zwischen subjectiver Meinung und objectiv gültigem Urtheil, welchen nicht die Rücksicht auf die Zufälligkeit der Form aufhebt, worin das Urtheil entsteht, sondern die Erkenntniß seiner Vernünftigkeit und Wahrheit an sich. Daher ist das von einem Richter als Individuum gefällte Urtheil eben darum so wenig falsch, als der Ausspruch eines Collegiums der Mehrheit der richtenden wegen für wahr gelten darf. Und wie das Recht der Strafe der Vernunft in allen Formen ihrer Erscheinung zukommt, so gebührt ihr zugleich das Recht

des Urtheils. Betrachtet man also den vom Staate gesetzten Richter als Individuum, so gilt seine Ansicht vom Verbrechen nichts; allein sie wird objectives Urtheil, wiefern jener als Organ der Vernunft dem Gesetze als dem vernünftigen Willen folgt.

Zum Strafurtheile werden drey Stücke erfordert. Erstens die Ausmittelung des wahren Bestandes der That; sodann die Bestimmung der Schuld; endlich die Erkenntniß der gerechten und verhältnißmäßigen Strafe.

Ohne das erste wird die Erkenntniß des zweyten und dritten unmöglich. Denn wenn weder das Object, welches verletzt wurde, noch die Art und Weise, wie es geschah, bestimmt werden kann, so findet kein Verbrechen, sondern nur eine ungewöhnliche, vielleicht auch unsittliche Handlung statt. Zwar scheint man solche Handlungen, deren Natur schwankt, in die Klasse der Polizeyvergehungen zu werfen, um sie alsdann nach der guten Absicht zum Schreck oder zur Besserung strafen zu können. Allein die Gerechtigkeit fordert unbedingt zur Festsetzung des Thatbestandes die erkennbare Verletzung des bestimmten Rechtes, um richten zu können. Blasphemie, Ketzerey, Sectenstiftung, Fluchen, Schwören und andre Handlungen gehören in diese Klasse der vagen Vergehen, deren Natur keine erkennbare Rechtsverletzung in sich schließt. Daher einige wegen ihrer Schändlichkeit sie sehr hart, andre als unbestimmte Handlungen sehr gelind bestrafen. An ein wahres Gericht darüber ist nicht zu denken, so lange der Staat weder sich selbst vollkommen begriffen, noch das Ineinanderwirken aller Lebenselemente mit Einsicht geordnet hat. Denn ohne Mitwirkung der Religion und ihrer Erziehung durch Erkenntniß der Wahrheit zur Erforschung ihrer Tiefen und zur tugendhaften Führung des Lebens, ohne organische Verbindung religiöser und wissenschaftlicher Momente mit dem Gesamtleben des Staates bleibt jedes Gericht des letztern über Thaten dieser Art ungeachtet alles Wohlmeinens doch nur willkührliche Anmaßung. Ueberdies gren-

zen einige dieser Dinge so nahe an die Vertheidigung der Wahrheit, deren Erkenntniß noch nicht allgemein wurde, daß man weniger vor dem Verbrecher als vor seinem Richter zu zittern hat. Hochverrath, Aufruhr, Unruhestiftung grenzen sehr nahe an Staatsverbesserung, Widerstand gegen Misbrauch obrigkeitlicher Gewalt und Erwekkung neuer Ideen, so daß auch hier der Thatbestand der Verbrechen schwankt. Fleischesverbrechen in unnatürlichen Lastern, Ehebruch und andre Schandthaten verletzen theils niemandes Rechte, theils ist dasjenige, was für Rechtsverletzung gilt und bestraft wird, nur der Gipfel einer Reihe bereits vollendeter Verbrechen, so daß auch hier den wahren Thatbestand zu bestimmen oft sehr schwierig, öfter unmöglich wird. Wucher und seine Nebensprößlinge gehören in eben diese Klasse unbestimmter Handlungen. Alle diese und viele andre Handlungen beeinträchtigen das Wohl der Einzelnen und das gesamte Staatsleben. Allein, da sie als Laster und Schandthaten theils bestimmte Rechte nicht verletzen, theils nur entfernt bedrohen, so bleibt das rechtliche Urtheil darüber schwankend und eine unversiegbare Quelle der ungerechten Willkühr. Bestraft man diese Vergehen nach dem gestifteten Schaden, jenachdem ihn das Gericht anschlägt oder jenachdem ihn die öffentliche Meinung bestimmt, so ist das Urtheil in beyden Fällen wo nicht ungerecht doch unsicher und willkührlich. Bestraft man sie nach dem Grade der Schuld, so ist rechtsgültiges Urtheil darüber unmöglich und zugleich willkührliche Schätzung der Unsittlichkeit. In jedem Falle hält sich der Staat berechtigt, Eingriffe in die persönliche Freyheit zu thun, deren Grenzen entweder in der Furcht oder in der Sorglosigkeit der Regierenden liegen. Gehässig ist diese Klasse von Vergehungen, da ihre Bestrafung in die oben gerügte Staatserziehung eingreift, zu deren Ausübung der Staat, wie er in der Erfahrung erscheint, weder hinreichend berechtigt noch befähigt ist. Das größte Uebel derselben liegt darin, daß sie eben so wenig consequent

durchgeführt als conſequent unterlaſſen werden kann. Daß die Strafe dazu nichts taugt, ergab ſich früher, und daß man den einzig wahren Weg verſäumt, lehrt die Erfahrung. So zwiſchen Thür und Angel ſchwebend winden ſich die Geſetzbücher durch die Klippen dieſer Lehre, und bieten darin, ſie mögen feſtſetzen wie ſie wollen, unerſchöpflichen Stoff für den Tadel der Politiker und der Kritiker. Allein zu wenig bedenkt man, daß dieſe Siſyphusarbeit der Geſetzgeber bey dem edelſten Willen und den humanſten Grundſätzen gleich vergeblich bleibt, ſo lange der Staat nur für ein honetteres Gefängniß oder für eine Feſtung gegen die Angriffe der ſogenannten natürlichen Rohheit gilt. Vergeblich iſt darum das Geſetz, vergeblich die Mühe der Gerichte, vergeblich die Gewalt der Vollziehung des Spruches, ſo lange man ſich ſcheut das Uebel in der Wurzel anzugreifen.

Darum beſtehen wir bey dem Strafurtheil zuerſt auf Ausmittelung des wahren Thatbeſtandes, der wirklichen Rechtsverletzung und ihrer Art und Weiſe. In dieſem Gebiete als in dem ſeinigen waltet das Recht mit Sicherheit, ohne ſich in die unbeſtimmte Schätzung der Sittlichkeit noch in die Dornen der politiſchen Maaßregeln zu verlieren. Um ſo mehr kann dieſes geſchehen, je weiſer im Staatsleben auch alle übrigen Lebensmomente zuſammenwirken. Dann iſt objectives Urtheil über begangenes Unrecht möglich und ſicher. Denn weder reflectirt das Recht auf den angeſtifteten Schaden noch auf künftige Gefahr für den Verletzten oder für den ganzen Staat, als auf die beſtimmenden Rückſichten bey Ermittelung der That, ſondern es hält ſich ſtreng an das geſchehene als an die That des Verbrechers, ohne die Folgen in Rechnung zu bringen, deren Eintritt und Verknüpfung außer den Grenzen menſchlicher Macht liegt. Ihre Reihe iſt unüberſehlich und für die Einwirkung des Einzelnen nicht zu berechnen. Er erſcheint in dieſem ungeheuren Umtriebe immer nur als Speiche des Rades, deſſen Axe und Peripherie

außer dem Bereiche seiner Bewegkraft liegen. Nur einzelnes daher ist seine That als Erscheinung, und dieses einzelne wird ihm zugerechnet durch rechtliches Urtheil.

Dieser Punkt ist der zweyte in der Aufgabe für das Gericht, Erkenntniß der rechtlichen Verschuldung. Wäre Strafe entweder politisches Regierungsmittel oder rein sittliche Erziehungsmaßregel, so fände im erstern Falle keine Schuld, im andern eine unendliche statt. Mithin könnte von Gericht und Urtheil kaum die Rede seyn. Zur Möglichkeit der Verschuldung gehört Freyheit, denn ohne sie ist kein Eigenthum selbstständiger Wesen, folglich weder Lohn noch Strafe denkbar. Was also auch die Rechtslehrer für oder gegen die Freyheit sagen, sie erkennen sie als wirklich an, indem sie Gericht und Zurechnung der Schuld für nothwendig erklären. Aus diesem Grunde übergehen wir die Frage, ob Freyheit wirklich, und wie sie zu denken sey. Hier interessirt uns nur die Größe der rechtlichen Verschuldung. Sie wächst mit der Größe der wirkenden Freyheit; und diese wird aus der Absicht ihrer Richtung und ihrer Stärke erkannt. Aus Absicht allein geht Verbrechen hervor, aus ihr die Schuld und die Strafe. Jede andre Verletzung ist Vergehen, dessen Schuld entweder gering oder völlig nichtig ist. Denn obgleich auch der Erfolg der Vernachlässigung seiner Pflichten dem freyen Menschen zur Schuld anzurechnen ist, so kann dieselbe doch nur in geringem Grade statt finden. Daher richtet sich die Untersuchung der Rechtsverletzung vorzüglich auf die Erforschung der Absicht, als des aus Freyheit unmittelbar hervorgehenden Actes.

Hierin nun sind zwey Ansichten gewöhnlich, die im wesentlichen zuletzt ineinander fallen. Entweder geht die verbrecherische Absicht, sagt man, unmittelbar von Freyheit aus, so daß sie nicht minder als ihr Gegentheil möglich ist, und nur durch jenes unbegreifliche Vermögen, sich zu dem entgegengesetzten zu bestimmen, entspringt. Oder sie ist die nothwendige Folge einer Reihe vorhergegangener

seyns nicht als Sterne die Leiter des Lebens zu werden, noch den Pfad desselben genügend für die Beobachtung der Pflicht und des Rechtes zu erhellen. Darum sind sie auch keine Motive der Handlungen, sondern vielmehr Parasiten einer unentwickelten, in Sinnlichkeit versunkenen Natur. Solchen Wesen ist das Verbrechen als Verbrechen fremd; denn sie erkennen weder das Böse noch das Gute bestimmt. Darum führt sie die Richtung des Bedürfnisses höchstens zur brutalen Rechtsverletzung, nicht zur boshaften Beeinträchtigung fremder Persönlichkeit. Selten, das geben wir zu, sind diese Unglücklichen; denn irgend ein Strahl von Bildung und Erziehung fällt doch in ihr finstres Daseyn. Und die Berührung und Gemeinschaft mit civilisirten Menschen wirkt durch Beyspiel selbst auf die, Bildung der Niedrigsten. Aber demungeachtet kann es ihrer geben. Dagegen erweist sich die Richtigkeit unsrer Ansicht desto klärer an denjenigen, deren Verstand den Begriffen des Rechtes nicht völlig fremd geblieben, deren Leben eine bestimmte Richtung des bewußten Strebens nahm, mochte es nun allein durch geistige Bildung oder durch sittliche Zucht zugleich die Entfaltung der Freyheit begünstigen. Allerdings können sinnliche Neigungen, unsittliche Leidenschaften die edlere Selbstbestimmung erschweren, ja in manchen Lagen unmöglich machen. Allein diese Hindernisse sind absolut allgemein, und deshalb entweder unbedingte Hindernisse der Freyheit, oder überwindlich. Sind sie das erstere, so hört Freyheit überhaupt auf, da zu seyn, und es fällt mit der Möglichkeit der Verbrechen auch das Gericht darüber. Ist das letztere, so macht das mehr oder weniger der wahren Freyheit in den Handlungen keinen Unterschied in der Beurtheilung rechtlicher Schuld. Die Reizungen zum Verbrechen konnten der Natur der Vernunft gemäß überwunden werden. Daß sie es bey Erkenntniß der Schändlichkeit der That nicht wurden, sondern durch böse Lust zum Verbrechen führten, macht die Schuld aus. Diese ist gleich groß bey dem Tugendhaften wie bey dem

Lasterhaften, vorausgesetzt daß die unrechtliche Handlung absichtlich unternommen und vollführt wurde. Die Hauptsache in der Untersuchung macht die Kenntniß der Unrechtlichkeit aus. Ist diese mit Gewißheit nachzuweisen, kam dazu die Absichtlichkeit der That, so kommt auf die Stärke oder Schwäche der unmittelbar zur That mitwirkenden Motive wenig an. Nur der Irrthum kann entschuldigen, nicht die Leidenschaft und ihre Verstandesverwirrung. Nur die Unvorsichtigkeit und der Mangel an Aufmerksamkeit ändert den Charakter der Handlung, nicht der Leichtsinn oder die Verwilderung der Sitten. Treffen Kenntniß und Vorbedacht zusammen, so lastet die Schuld gleich schwer, sie treffe den Vornehmen oder den Geringen. Daher concentrirt sich die richterliche Untersuchung der Schuld in dem Erweise böser Absicht.

Anders gestaltet sich die Sache, sobald die Absicht mangelt, und nur Fahrlässigkeit oder Mangel an richtiger Einsicht in die Natur der Handlung das Vergehen bewirkte. Hier handelt es sich nicht von einem Verbrechen, sondern von einem Vergehen, einer Handlung aus Irrthum oder aus Mangel an Achtung seiner Pflicht. Auch hier findet Schuld statt; denn es sind Rechte verletzt worden, deren Beschaffenheit erkennbar war, deren Heiligkeit sich genauerer Ueberlegung und Vorsicht augenblicklich gezeigt hätte. Das nähere über solche culpose Vergehen ergiebt sich von selbst, und gehört nicht hieher.

Nur eine Gattung von Handlungen müssen wir noch erwähnen, die als Zwitter zwischen Dolus und Culpa stehen, und ein weites Feld zum Streite noch jetzt darbieten. Dies sind die Vergehen, welche man delicta culposa dolo determinata genannt hat. Der Natur des Menschen zufolge sind sie unmöglich, wie alles gemischte der Natur fremd und nur in den Gedanken der Menschen ist. Absicht des Verbrechens schließt Unabsichtlichkeit aus, und Culpa kann nicht mit Dolus vereinigt seyn. Ein Feiger kitzelt den Feind mit dem Dolche, ohne sich zu getrauen, die

boshafte Absicht des Mordes auszuführen, die die Umstände vollenden. Ein Maurer läßt einen Stein vom Dache mit der Absicht gleiten, seinen Widersacher vielleicht damit zu treffen. In diesen beyden und unzähligen andern Fällen ist böse Absicht vorhanden, nur durch Feigheit verhindert. Im Gegentheil entspringt aus einer Neckerey ein ernsthaftes Unglück. Ist hier culpa dolo determinata? Keinesweges. Denn der Dolus, welcher den eingetretenen Erfolg bewirkt haben soll, war nicht in der Culpa, also rechtlich nicht vorhanden. Hoffentlich wird diese zweydeutige Gattung von Vergehen endlich aus den Lehrbüchern des Criminalrechtes verschwinden.

Schwierig ist für das Gericht die Ausmittelung der Schuld bey den Vergehen, welche mit Absicht unternommen, doch nur durch Noth und Gewalt der Umstände herbeygeführt wurden. Obgleich hier die Kenntniß des Rechtes vorhanden, die Absicht erwiesen und also aus der Natur der Handlung die Größe der Schuld erkennbar ist, so verbindet sich damit doch ein Moment, das die Schuld mindert, nämlich die Noth des Thäters. Tausende von Arbeitern in England stehlen, weil sie keinen ehrlichen Erwerb haben. Der aus dem Zuchthause entlassene Sträfling wird Räuber, weil er an rechtlichem Auskommen verzweifeln muß. Eine Stadt empört sich aus Hunger, und begeht Verbrechen mit vollem Bewußtseyn des Unrechtes. Soll in diesen Fällen die Schuld des Verbrechens derjenigen gleich geachtet werden, welche auf den Uebelthäter fällt, der aus Neigung, Leidenschaft und Bosheit sich verging? Keinesweges. Denn die Hälfte der Schuld trägt der Staat, dessen ungerechte Maaßregeln die Mittel rechtlicher Subsistenz verschließen, um allein den Weg zum Verbrechen offen zu lassen. Und es ist grausam, die Folgen öffentlicher Ungerechtigkeit auf das Haupt der Unglücklichen zu wälzen, die das Opfer derselben wurden. Man rühme hier nicht die Milde der Gerichte, die Gnade des Regenten, die Nachsicht der öffentlichen Gewalt. Dies alles ist

nur eine schwache und ungenügende Abbitte, welche die Verkehrtheit der öffentlichen Macht der beleidigten Menschheit thut. Man rühmt Englands Milde in Bestrafung grober Verbrechen durch Deportation der Verbrecher nach den Colonien. Allein dies ist nur eine kleinere Ungerechtigkeit zum Ersatz für die ungeheuren Sünden der gesetzgebenden Macht. Denn strafbarer ist doch der, welcher zum Verbrechen zwingt als der, welcher es gezwungen begeht. Und wie kann der Staat mit Gerechtigkeit strafen, oder nur unparteyisch richten, wenn er die Quelle des Verbrechens in seinen Criminalgesetzen und mithin in seiner ganzen Organisation erblickt.

Soll es dem Gerichte nicht unmöglich werden gerecht zu richten, und über die wahre Größe der Schuld zu entscheiden, so muß die öffentliche Macht frey seyn von Fehlern, welche sie des Charakters der Vernunft berauben und zur Willkühr erniedrigen. Alsdann verschwindet die Unmöglichkeit die Gesetze nach ihrer Strenge anzuwenden; dann hören jene Ausnahmen, Einschränkungen und Rücksichten auf, welche nichts andres sind als Flecken der Willkühr, die das Gericht zu tilgen hat. Denn ein gerechtes Gesetz ist niemals streng oder grausam, und erleidet keine Ausnahme; jede Ausnahme gehört unter ein andres Gesetz.

Nach der Größe der Schuld bestimmt sich das Maaß der Strafe, bey welcher weder von politischen noch pädagogischen Zwecken die Rede seyn kann, wenn sie gerecht seyn soll. Es ist das Geschäft des Gerichtes, die Strafe mit Gerechtigkeit dem Verbrechen oder dem Vergehen zuzumessen. Sie wäre ungerecht, wofern sie milder oder härter, als die That verdient, wäre. Dies aber müßte sie seyn, wenn man bey ihrer Bestimmung auf den Grad der Sittlichkeit des Thäters überhaupt Rücksicht nähme, und diese mit der geschehenen That verbände, um sie entweder als die Folge vorhergegangener Unsittlichkeit härter, oder als eine Abirrung vom lang verfolgten Pfade der Tugend

milder zu bestrafen. Denn eben so gut ließe sich der entgegengesetzte Maaßstab der Strafe vertheidigen, wie die Gesetze des Pittakus, Zaleukus und Charondas lehren, deren Aristoteles und andre erwähnen.

Welches aber die gerechte Strafe sey, darüber trennen sich die Meinungen, indem einige behaupten, die im Gesetze ausgesprochene, andre die nach richterlichem Ermessen bestimmte. Betrachten wir das Gesetz als abstracte Norm für die concreten Fälle des Lebens, so wird es stets ungerecht, sobald es in seiner Unbeschränktheit angewandt werden soll. Denn seiner Bestimmung entspricht kein besonderer Fall. Auf der andern Seite verliert sich richterliches Ermessen ohne objective Vorschrift des Gesetzes in subjective Willkühr, und wird zum mindesten in der Entscheidung unsicher und unbestimmt. Daher es sich in seiner Thätigkeit an die Norm des Gesetzes halten, sie aber mit der Individualität des Lebens vermitteln soll. In dem erstern Extrem sündigt die englische Justizpflege, welche eben so gut von einer Rechenmaschine als von einem Menschen verwaltet werden könnte. In dem andern einige deutsche Regierungen, denen das Gesetz zuweilen nicht mehr gilt als eine individuelle Meinung des Mannes, welcher es gab. In der Mitte zwischen beyden Meinungen liegt die Wahrheit, daß dem Gerichte die Vermittlung des allgemeinen mit dem besondern zukommt, wenn lebendiges Recht im Staate gelten soll. Bey diesem Geschäfte findet weder Milderung noch Schärfung sondern nur Gerechtigkeit der Strafe statt. Das erstere wäre nur möglich, wenn das Gesetz aus Miskenntniß seines Wesens jeden Fall objectiv bestimmte, oder wenn es im Gegentheil weder die Arten noch die Gattung der gerechten Strafe festsetzte. Ein Gesetz, welches alle Verbrechen nach ihren verschiedenen Formen im voraus mit angemessener Strafe belegen will, verirrt sich in eine Unmöglichkeit, deren Folgen alles wahre Recht ersticken. Läßt es dagegen zuviel Unbestimmtheit in der Wahl und Begrenzung der Strafen, so hebt es seine

Heiligkeit durch anscheinende Willkühr auf. Man redet also falsch, wenn man von Milderung, von Gnade, von Nachsicht des Gesetzes spricht. Diese Begriffe zerstören das Wesen desselben, welches auf Ertheilung der Gerechtigkeit beruht. Eine gesetzliche Milderung bestimmter Strafe ist nichts anderes als eine concrete Gerechtigkeit anstatt einer abstracten Ungerechtigkeit für den bestimmten Fall. Das Gesetz kann nicht geringere Strafe, als verdient ist, verordnen; dies ist Willkühr und Ungerechtigkeit. Auch Gnade ist ihm fremd; denn entweder war die gesetzliche Strafe gerecht und Gnade ungerecht, oder die Strafe war unpassend, also Gnade Gerechtigkeit. Einen dritten Fall giebt es nicht. Auf der andern Seite spricht man von Schärfung der Strafe. Auch hier gilt das nämliche. Gerechte Strafe ist nicht geschärft, und geschärfte ist ungerecht. Denn liegt sie nicht im Geiste des Gesetzes und in der Natur der That, so bleibt sie willkührlich und ungerecht wie alle Abschreckungs- und exemplarische Strafen. Ist sie dagegen als schwere Strafe angemessen, so kann sie nicht geschärft sondern nur gerecht genannt werden.

Aber das höchste Gericht, der Repräsentant der öffentlichen Vernunft, hat doch das Recht der Begnadigung? Unbedingt. Allein der Idee nach geht von dieser Instanz nicht Gnade für Recht sondern Gnade als Recht aus. Denn darin eben besteht das göttliche Recht der Könige, die Fehler des festgesetzten Rechtes, da wo Recht aus Consequenz in Unrecht sich verkehrt, aus eigner Machtvollkommenheit in Aussprüche der lauteren Gerechtigkeit zu verwandeln. Die Gnade versöhnt das Leben mit der Abstraction seiner Gesetze; allein sie steht nicht über dem Gesetze sondern ist es selbst. Diese Instanz mangelt republikanischen Formen, oder findet sich nur unvollkommen wieder in der Versammlung der Gemeinde oder in der Verweisung an die Orakel der Götter. Daher die Strenge und Grausamkeit republikanischer wie die Milde monarchi-

ſcher Gerichte. Wird die Gnade zu oft angeſprochen, ſo beweiſt dieſer Umſtand für die Unvollkommenheit der Geſetze. Die Verbeſſerung derſelben würde man nie begehren, wo das Bedürfniß der Milderung nicht einträte. Und ein ſolcher Staat wäre der vollkommenſte, weil in ihm die Gerechtigkeit lebendig alle Momente ſeines Lebens durchdränge.

Faſſen wir das zuſammen, was wir bisher über das Gericht und ſeine Bedeutung für das Recht geſagt haben, ſo ergiebt ſich, daß ſein Weſen in der Erkenntniß gerechter Strafe für begangene Verbrechen beſteht. Es verhält ſich zum Geſetze wie die Schlagadern zum Herzen, deſſen Blut ſie dem ganzen Organismus belebend zuführen. Läge der Zweck der Strafe in irgend einer politiſchen Abſicht allein, ſo bedürfte es der Gerichte gar nicht oder ſehr wenig. Es reichte hin, nach Regeln der Klugheit die zweckmäßigſte Strafe zu erſinnen, weil ihr Maaß durch die gute Abſicht nicht aber durch die Gerechtigkeit beſtimmt würde. Aber weit erhabener iſt die Bedeutung des Gerichtes im Staate. Seine Aufgabe iſt Vermittlung der Idee mit dem Leben.

Hieraus ſcheint erklärbar, warum gute Gerichte ſchlechte Geſetze unſchädlich machen, und wiederum die beſten Geſetze durch Nichtswürdigkeit der Gerichte ſchaden. Unſre Zeit wird weniger vom Mangel an guten Geſetzen als vom Mangel guter Richter gedrückt. Dieſem fühlbaren Uebel abzuhelfen haben darum die Geſetzgeber durch die Ausführlichkeit und Genauigkeit der Geſetze die Trägheit, Unwiſſenheit und Schlechtigkeit der Richter verbeſſern und vermindern wollen. Allein vergeblich. Der Buchſtabe erſetzt das lebendige Recht nicht, und die Charakterloſigkeit der Richter dringt bis ins Leben der beſtimmteſten Geſetze vernichtend ein. Glücklicher war darin die Vorzeit, deren Charakter die Unbeſtimmtheit der Geſetze durch lebendige Erkenntniß des Rechtes verbeſſerte, und mit treuem Feſthalten an dem gegebenen Rechte zugleich reges Gefühl

der Gerechtigkeit in bestimmten Fällen verband. Darum traf jener gesunde Sinn die rechte Entscheidung sicherer und schärfer als unsre durch den Einfluß der widersprechendsten Theorien verleitete Feinheit. Welcher Misbrauch ist mit der Lehre von den Geisteskrankheiten getrieben worden. Da man einsahe, daß die mehrsten Verbrechen aus Leidenschaften entstanden, welche man für Zustände erklärte, in denen die Seele ihrer selbst nicht mächtig sey, so getraute man sich zuletzt kaum irgend jemand für strafbar zu erklären. Und als zu diesem philanthropischen Erbarmen noch die Lehre von der Unfreyheit der Seele bey körperlichen Leiden kam, so waren alle Verbrechen mit Necessitirung zur That entschuldigt. Es blieb also zur Verurtheilung niemand übrig als die Tugendhaften, die keine Verbrechen begehen. Ja selbst bey ihnen würde man sich um somehr berechtigt geglaubt haben, Wahnsinn oder eine die Freyheit hemmende Krankheit in solchem Falle vorauszusetzen, je weniger man in ihrem vorher geführten Leben eine Veranlassung zur Rechtsverletzung erfinden konnte. Und so verschwand am Ende die Möglichkeit eines Verbrechens aus Freyheit. Nachdem die Theorie diesen wichtigen Sieg gefeyert hatte, war sie nahe daran, sich in das andere Extrem zu verkehren. Denn noch hat sie die richtige Mitte nicht wieder erreicht, obgleich einige bedeutende Versuche von Clarus, Heinroth und Ennemoser in ihren die gerichtliche Medicin abhandelnden Werken gemacht worden sind, die Theorie zur Wahrheit zurückzuführen.

Dies aber gereicht einigen Gerichten unsres Volkes zur Ehre, daß sie nicht dem Schlendrian der Gewohnheit anhängend mehr um die Form des Gerichtsganges als um die Wahrheit ihrer Aussprüche sich bekümmern, sondern auf alle Weise die Erkenntniß der Gerechtigkeit zu erreichen streben, und durch diese immer wachsende Bewegung auch die Schlaffheit der gewöhnlichen Richter aufregen

und mit ſich fortreißen. Darum ſteht zu hoffen, es werde ſich aus den Durchgangspunkten der Gewohnheit, der Indifferenz und der parteyiſchen Einſeitigkeit eine höhere, beſonnenere Wiſſenſchaft entwickeln, und die Idee mit dem Leben noch inniger als bisher befreunden.

Achtes Capitel.

Die Strafmittel.

Nach den bisher geführten Untersuchungen bleibt übrig von den Strafmitteln zu reden, wodurch die rechtliche Strafe vollzogen wird. Ist Strafe gerechte Entziehung bürgerlicher Rechte und sinnlich erscheinender Güter, so liegt in dieser Bestimmung der Begriff des Mittels zu strafen ausgedrückt. Also sind jene Mittel, Ausgleichung des Verbrechens durch das Recht zu bewirken, dieselben Güter, welche rechtlicher Bestimmung, gesetzlichen Schutzes und ungerechter Verletzung fähig sind. Dazu gehören leibliches Leben, bürgerliche Ehre, bürgerliche Freyheit und Vermögen. Durch deren gesetzliche Verminderung oder gänzlichen Verlust wird gestraft.

Man kann diesen Gegenstand von zwey Seiten betrachten, indem man entweder die Gerechtigkeit oder die Angemessenheit der anzuwendenden Strafmittel untersucht. Jene Frage allein interessirt uns hier, während wir die Beantwortung der zweyten der Politik überweisen. Denn wir wollen es nicht unternehmen, für abstract aufgestellte Vergehen auch die Strafe abstract zu bestimmen, weil ein solcher Versuch an der Concretion des Lebens und des wirklichen Rechtes scheitern müßte.

Unter allen Strafmitteln, welche das Recht kennt, hat ungeachtet fortdauernder Anwendung keines in der Theorie so vielen Widerspruch erfahren als die Entziehung

des leiblichen Lebens oder die Todesstrafe. Seit Voltaire, man weiß nicht ob aus uneigennütziger Humanität oder aus Liebe zu Paradoxien, das Panier dagegen erhob, schaarte sich um ihn und den seichten Beccaria *) eine fast unübersehbare Reihe von Männern, welche mit und ohne Gründe in prunkenden Phrasen bald auf die allgemeine Menschenliebe, bald auf die Gebrechlichkeit menschlicher Natur, bald auf die Unschätzbarkeit des Lebens, bald auf die politische Verkehrtheit der Todesstrafe deuteten, und abgesehen von der Declamation gegen dieses Strafmittel doch seine Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit in manchen Fällen zugaben, gleichsam als gezieme es dem Rechte irgend eine Ausnahme von seinen Grundsätzen zu machen. Sie bekannten damit nur die Seichtigkeit ihrer Ansicht. Denn was absolut unrecht ist, kann unter keiner Bedingung recht werden, und es kann keinen Fall geben, in welchem Todesstrafe unumgänglich nothwendig seyn könnte. Damit klagten sie zugleich alle Staaten des Justizmordes an **), eines Mordes, der um so grausenhafter erscheinen muß, je länger er auf der einen Seite bis in unsere Tage fortgesetzt worden, und je leichter auf der andern die Einsicht in seine Ungerechtigkeit seyn soll. Denn wahrhaft wunderbar ist doch die Verblendung, in welcher die Vernunft, die sich im Staate realisirt, Jahrtausende lang über einer ihrer wichtigsten Aufgaben brütete, bis endlich die Spätlinge dieser Zeit sie durch das Lämpchen ihrer Aufklärung erleuchteten und zur Besinnung brachten.

Obgleich nicht zu hoffen steht, in der Beschränkung,

*) Abhandlung von Verbrechen u. Strafen übersetzt und mit Abhandlungen begleitet von J. A. Bergk. Man vergleiche besonders im 2. Theile die Zusammenstellung der Meinungen über die Todesstrafe S. 65 — 268. Eine Uebersicht der neuesten Schriften über die Todesstrafe findet sich im Archiv für das Cr R. von Konopak u. Mittermaier X. Bd. 2. Hft. S. 346 — 366.

**) Vgl. die Schrift vom Justizmorde ein Votum der Kirche. Untersuchung der Zulässigkeit der Todesstrafe aus dem christlichen Standpunkte. Lpz. 1826.

welche der Zweck dieser Schrift gebietet, eine so wichtige Frage erschöpfend beantworten zu können, so wollen wir doch einiges dazu beyzutragen versuchen. Wir gehen aus von dem Verhältnisse, in welchem das leibliche Leben zur Vernunft überhaupt und insbesondre zur Vernunft im Staate steht.

Man behauptet, das Leben habe einen absoluten Werth und sey unschätzbar, könne also mit nichts als mit sich selbst verglichen werden. Nun ist zwar gewiß, daß im Leben alle Güter begriffen sind, welche sinnlich erscheinen, daß sie ohne dasselbe nicht besessen werden können; gewiß auch, daß der Werth des Lebens unmeßbar scheinen muß, wenn jene Güter insgesamt für das höchste gelten. Allein so wie alle Güter gegen einander abgewogen werden können, weil sie gleicher Art sind, so verschwindet ihr Werth und sinkt zum Preise herab gegen den absoluten Werth des Vernunftlebens. Sie und das aus ihr hervorgehende Leben allein ist unschätzbar, weil ihr als dem Seyenden allein unbedingt Werth und Würde zukommt. Darum verschwinden alle Güter gegen sie gehalten in nichts, und werden nur durch ihre Aufopferung für die Idee der Vernunft zu etwas werthvollem. Alle sinnliche Güter haben nur in dem Maaße Werth, als in ihnen entweder das Leben der Vernunft erscheint, oder als sie zur Entfaltung dieses Lebens in der Zeit beytragen. Wo dies nicht geschieht, sind sie absolut nichts. Das Leben ist ein hohes Gut; sein Werth steigt mit der darin hervortretenden Vernünftigkeit im Denken und Handeln; allein er verschwindet gegen die Würde der Vernunft, sobald ihr Leben ohne Aufopferung des leiblichen Daseyns nicht gerettet werden kann. Hier tritt das Bewußtseyn der Menschenwürde siegend hervor. Es wirft die Hülle mit allen ihren Flittern hin, um in andrer Gestalt sich selbst wiederzugewinnen, und seiner Natur gemäß unsterblich zu seyn. Dies ist der Begriff der Aufopferung des Lebens, wobey nichts auf die Form ankommt, ob sie plötzlich oder nach und

nach geschehe. Denn überall ist es nur die Idee der Vernunft, der das leibliche Leben dienen soll; nur mit ihr gewinnt es Bedeutung; ohne sie ist es thierisches bewußtloses Leben. Darum ist überall Aufopferung desselben für die Idee Gewinn an Vollkommenheit des Daseyns. Die Vernunft gebietet Aufopferung, wie sie Liebe und Pflicht gebietet, folglich kann vor ihr das leibliche Leben nicht unschätzbar seyn, noch einen absoluten Werth besitzen. Es gilt ihr nichts, sobald es etwas für sich selbst seyn will.

Den Beweis dafür zu führen, kann bey den unzähligen Beyspielen der Geschichte nicht schwer fallen, wofern nicht etwa jemand meint, nur dieser körperliche Zustand sey Leben, und es gebe außer ihm keines. Einem solchen freylich ist wohlmeinend zu rathen, daß er die Beschützung dieses verschwindenden Schemens mit allen Kräften vollführe. Nur einen Fall wollen wir dagegen aus dem Gebiete des Rechtes beleuchten. Nothwehr ist erlaubt und gerecht. Den Angreifer mit aller Kraft und mit allen Mitteln abzuwehren, ja sogar ihn zu tödten, gilt nach allen Gesetzen für Recht. Wäre nun leibliches Menschenleben abgesehen von seiner vernünftigen und gerechten Führung unschätzbar, so fiele die Gerechtigkeit der unbedingten Abwehr hinweg. Und doch findet das Gegentheil mit Recht Statt. Hieraus nun leuchtet ein, daß Menschenleben nur als vernünftiges geachtet werde, der Vernunft aber entblößt für nichts gelte.

Auf gleiche Weise verhält sich das leibliche Leben zur Vernunft im Staate. Ihr soll es dienen als dem wahrhaft seyenden, worin auch das Seyn des Individuums beruht; und zwar wird dieser Dienst unbedingt mit Recht gefordert, so daß Gebrauch und Verbrauch desselben darin eingeschlossen liegt. Niemand kann leugnen, daß für Abwehr ungerechter Angriffe auf die Freyheit und das Bestehen der gerechten Form des Staates der Preis des Lebens nicht zu hoch sey, und daß der Staat ein Recht an das Leben und die Kraft aller Individuen habe. Ja so-

gar gilt es unter allen nicht ganz entarteten Nationen für das höchste Glück, für das allgemeine Beste unterzugehen. Doch was sage ich untergehen, vielmehr unsterblich fortzuleben, und statt einer einfachen eine zwiefache Unsterblichkeit zu gewinnen.

Im Staate geht keine Person unter, sondern sie lebt ewig wie er selbst. Dieses Grundgesetz alles Bestehens der Staaten, wodurch sie Individuen und wahre Personen zugleich sind, offenbart sich am klärsten in der Einrichtung der Erbschaft, welche nicht die Kunst erfand, sondern die Natur einsetzte. Zwar vergeht die Form, in welcher die Person als Individuum ein zeitliches Leben führte, allein ihr vernünftiger Wille ist ewig, wie sie selbst. Er gilt über das Grab hinaus, so lange als er unter gleichen Umständen vernünftig und gerecht bleibt. Dies ist der natürliche Rechtsgrund der Testamente und aller Formen letztwilliger Verfügung. An die Stelle des verschwindenden Individuums tritt ein andres, welches die Natur durch engere oder weitere Bande mit jenem verknüpfte, indem sie durch Bande des Blutes und der geistigen Verwandtschaft, die das Familienleben erzeugte und bildete, jene Einheit hervorbrachte, soweit sie in der Unendlichkeit sinnlicher Formen möglich ist. So erweitert sich der Kreis der stellvertretenden Individuen, bis er in die allgemeine Vernunft des Staates übergeht, der in Ermangelung näherer Verwandten nicht allein als Garant des vernünftigen Willens der aus dem zeitlichen Leben des Staates geschiedenen Person sondern auch als deren Stellvertreter erscheint, und mit Recht die Güter in Empfang nimmt, welche außer der Vernunft niemand angehören können. In dieser Fortdauer der Persönlichkeit durch seine Güter und seinen vernünftigen Willen liegt die Unsterblichkeit des Bürgers im Staate. In Beziehung darauf wird das leibliche Leben der Person ein gleichgültiges Moment, welches am Leben der Vernunft nichts ändert. Darum stirbt der Staat nicht mit seinen Bürgern, so wenig als sie selbst

in ihm untergehen. Er bewahrt seine Individualität entweder selbstständig und getrennt von andern Staatsindividuen oder als Glied eines größern Staatsorganismus. Immer aber durchdringen sich in ihm Individualität und Persönlichkeit, um das Leben der Vernunft zu verwirklichen *).

Kehren wir nun zur Frage nach dem Verhältnisse des leiblichen Lebens zum Staate zurück, so erhellet, daß der Staat, wenn er Hingabe des Lebens für die Erhaltung des politischen Daseyns fordert, nicht Aufopferung der Vernunft und Persönlichkeit des Bürgers gebietet, sondern Hingabe des Nichtigen für das Wahre, indem er sowohl die Rechte des für den Staat gestorbenen Bürgers verwaltet, als auch den hinterlassenen Stellvertretern Ansprüche an seine Versorgung zugesteht und erfüllt. Nichts von alle dem könnte geschehen, wenn mit dem zeitlichen Leben die Persönlichkeit des Bürgers zugleich unterginge.

Zwar ist unleugbar, daß der Name der Aufgeopferten selten oder nie unsterblich wird, weil er mit der Individualität zu innig verbunden ist, um ewig seyn zu können wie die Vernunft. Allein die Unsterblichkeit der Person vor dem Rechte zieht dennoch zuweilen das Gedächtniß der Individualität nach sich, um ihr Bild in dem Heiligthume der Geschichte künftigen Jahrtausenden zum Beweise des

*) Von einer gleichen Ansicht scheint Platon ausgegangen zu seyn, wenn er seinen Gesetzgeber (Legg. XI. p. 923. A.) zu dem sterbenden Bürger sagen läßt: ich als Gesetzgeber behaupte, daß weder ihr euch selbst angehöret, noch dieses Vermögen, sondern daß es eures ganzen Geschlechtes ist sowohl des frühern als des künftigen, und daß noch weit mehr sowohl das ganze Geschlecht als auch das Vermögen dem Staate eignet. Köppen (Rechtslehre nach plat. Grds. S. 67. 69 — 71.) faßt diese Stelle nicht in ihrem wahren Sinne. Eben so sind die Gründe, welche gegen die Testamente und Erbverträge angeführt werden, gewöhnlich von der Ansicht entlehnt, nach welcher die zufällige Individualität des Bürgers über seine wahre Persönlichkeit gesetzt wird. Ein Staat nach dieser Ansicht könnte nichts andres als ein Haufen Atome seyn, dessen Unsterblichkeit eben so unbegreiflich bleibt als das Bestehen der Welt nach Epikur's Lehren.

Adels der Menschheit und zur Ermunterung zu gleichen Thaten aufzustellen. Und es liegt in dieser Unsterblichkeit der Geschichte ein neuer Beweis für die Ewigkeit der Person, welche sogar das Nichtige und Wandelbare des zeitlichen Lebens durch den treuen Dienst seiner Kraft im Werke der Vernunft in das Seyn der Ewigkeit hinüberrettet.

Diesem gemäß scheint kein Zweifel zu seyn, daß über das leibliche Leben wie der Vernunft des einzelnen so der allgemeinen Vernunft des Staates ein unbedingtes Recht zustehe, es als Mittel zu ihrem Dienste zu gebrauchen. Folglich kann es nicht unschätzbar und unvergleichlich seyn.

Doch wenn man auch geneigt seyn dürfte, diese Sätze zuzugeben, weil sie mit der Tugend und dem höhern Leben der Menschheit in Verbindung stehen, woran jeder, wenn nicht mit der That doch mit Worten gern Theil nehmen mag; so sträubt man sich um so heftiger gegen die Wahrheit eben derselben Behauptungen, sobald es sich von dem Rechte handelt, welches dem Staate über das Leben des Verbrechers zusteht. Dies nun leugnen sie gradezu, indem sie sagen: der Staat habe dem Verbrecher das Leben nicht gegeben, also könne er es ihm auch nicht entziehen; das Leben sey ein unschätzbares Gut, und könne durch nichts ersetzt werden; auch habe die Vernichtung eines vernünftigen Wesens etwas grausames; und endlich sey die Todesstrafe gar unnöthig und zweckwidrig, weil sie den Staat eines Bürgers beraube und jenem die Möglichkeit der Besserung nehme. Denn freylich, wo die Gründe ausgehen, hilft man sich mit guten Absichten weiter.

Mit allen diesen sogenannten Gründen gegen die Todesstrafen erweist man soviel als nichts. Was den ersten betrifft, so beweist er nicht allein die Ungerechtigkeit der Todesstrafe sondern auch aller Strafen überhaupt. Freylich giebt die Vernunft nicht das leibliche Leben den Bürgern; allein giebt sie ihnen denn die Freyheit, die Ehre und das

Vermögen? Und wenn niemand Bedenken trägt, dem Staate das Recht zuzugeſtehen, an der Ehre, am Vermögen und an der Freyheit zu ſtrafen, mit welchem Rechte leugnet man ſein Recht über das Leben? Mit nichten darf aber der Staat nach Geſetzen jene drey Arten von Gütern entziehen, wenn er ſie nicht erzeugt und gebiert ſondern nur garantirt. Und wer vermag die Ehre zu erſetzen, welche der Staat entzog? Die Zeichen, woran ſie haftet, mag er nehmen und geben, aber ſie ſelbſt iſt ſo zarter Natur, daß ſie einmal verloren niemals wieder zu gewinnen ſteht. Denn wer vermag die Gedanken der Menſchen zu leiten oder ihrem Urtheile feſte Schranken zu ſetzen? Und wenn der Staat die Ehre nicht erzeugen ſondern nur auf ihrem Grunde fortbauen kann, mit welchem Rechte nimmt er ein Gut, deſſen Erſatz auch nicht einmal gedacht werden kann. Aber die Freyheit? Auch ſie iſt eine Gabe aus der gütigen Hand der Natur, deren Leitung folgend der Staat die bürgerliche Freyheit durch Beſitz und Gebrauch der Rechte gründet. Zugegeben nun die Möglichkeit, Rechte und Freyheiten, die vom Staate herrühren, erſetzen zu können, ſo iſt doch die Freyheit ſchlechthin unerſetzlich. Ihre Aeußerung und Wirkſamkeit beruht auf der Zeit, und dieſe ſteht ſo wenig als Raum und Licht in der Gewalt des Staates. Wer erſetzt verlorne Zeit? Und das Vermögen endlich rührt nicht vom Staate ſondern von Arbeit und Verdienſt her. Aber laß es erſetzlich ſeyn; woher erſetzt der Staat die Summe des entzogenen? aus ſeinem oder der Bürger Vermögen? Und woher ihm das Recht, über das zu ſchalten, was nicht von ihm ausging ſondern von Natur und ihrem Willen?

Doch grade darin liegt die Antwort auf jenen Einwurf. Iſt nicht der Staat auch Natur und zwar eine um ſo höhere, je höher der Geiſt über der ſinnlichen Welt ſteht? Muß nicht die Vernunft beherrſchen, was die Natur darbeut, und darf ſie es nicht nach ihrer Einſicht gebrauchen? Ja muß ſie nicht alles, wiefern es der Vernunft wider-

ſtrebt, in dieſer Form vernichten, um es für ihr eigenes wahres Leben zu gewinnen? Folgt alſo nicht vielmehr das Gegentheil von dem, was jene wollen, daß die Vernunft ein unbedingtes Recht über alle erſcheinenden Dinge beſitze?

Erkennen wir im Staate, wie wir müſſen, die objective Vernunft, ſo ſetzen wir damit zugleich eine abſolute Gewalt über alles nicht vernünftige, kraft welcher es erhalten wird, wiefern es den Zwecken der Vernunft dient; vernichtet, ſobald es denſelben widerſtrebt. Nun kann man das ſinnliche Leben der Bürger nicht als an ſich vernünftig ſondern nur als Werkzeug der Vernunft denken, welches vernichtet wird, ſobald es ſich dem Geſetze derſelben entgegen ſtellt, erhalten aber und geſchützt, ſo lange es demſelben gehorcht. Wie aber die Vernunft ſelbſt durch die Veränderung der Form, worin ſie erſcheint, nicht verändert wird, ſo wird auch durch Aufhebung des leiblichen Lebens ihr Daſeyn nicht angetaſtet. Mithin wird ſelbſt durch die Todesſtrafe die Perſönlichkeit des Verbrechers nicht aufgehoben, weder an ſich, weil dies unmöglich, noch im Staate, weil ſeine Güter und fortwirkenden Rechte ſowohl an Erben als auch in Ermangelung derſelben an den Staat übergehen. Folglich könnte jener Grund, daß dem Staate das Recht über das Leben des Verbrechers zu entſcheiden nicht zuſtehe, nichts gelten, da ſich erweiſt, daß die Vernunft nothwendig ein ſolches Recht beſitzet. Und es könnte demzufolge nicht über das Recht des Staates ſondern nur über die Form ſeiner gerechten Anwendung Zweifel entſtehen.

Ja auch auf andre Weiſe ſtreiten jene Männer gegen ſich ſelbſt. Sie geben zu, daß der Staat einen Bürger um großer Verbrechen willen bürgerlich tödten, d. h. aller Bürgerrechte berauben und in ewiger Haft halten könne. Gäbe es nun eine Vernichtung der Perſönlichkeit, ſo müßte ſie in dem bürgerlichen Tode beſtehen. Verluſt der Ehre, der Freyheit, der Rechte, des Eigenthums und aller Gü-

ter ohne die Hoffnung, sie jemals wieder zu erlangen, ist Verlust der Menschenwürde und Erniedrigung unter das Thier. Denn was ist gegen diese absolute Zertretung des Menschen der Verlust des Hauches, der eine Million Atome zum gegliederten Organismus verbindet? Bürgerlicher Tod ist Strafe des Schuldigen und Tyranney zugleich aus Feigheit. Soviel bekannt ist, hegt niemand Zweifel an der Gerechtigkeit dieser Strafe, obwohl sie eine der ungerechtesten ist, welche ein Menschenfeind ersinnen mag. Und doch schlägt diesen humanen Freunden der Milde das Herz bey dem Gedanken an die Auslöschung einer Flamme, deren Leben und Nahrung sie bereits vollkommen vertilgten. Denn was ist Leben, Licht und Luft dem Unglücklichen, der aus dem Buche der Menschheit auf ewig ausgestrichen wurde? Weder Glück noch Reue können ihn auf ihren goldenen Gipfel zurückführen. Denn wo es geschähe, bekennete der Staat, daß er einen Justizmord begangen habe. Und da nun hinter dem entehrten die Pforte der Rückkehr ins bürgerliche Leben zugeschlossen ist, welcher Unterschied, ihr Männer, ist denn zwischen diesem martervollen Leben oder vielmehr Hinsterben und zwischen dem Schlage, welcher auf einmal den Lebensfaden durchschneidet? Bedenket, daß euch zu jenem Urtheil nicht Milde, nicht Wunsch, den Sünder zu bessern, sondern in Wahrheit unmännliche Feigheit trieb, welche den Bösen zu schonen wähnt, während sie ihn aufs grausamste einem schimpflichen Tode entgegen martert. Bedenket, daß die Wirkung bürgerlichen und natürlichen Todes gleich, nur die Vollziehung des erstern feig und grausam, die des letztern hart aber nichts destoweniger gerecht ist. Und wendet mir nichts von Gnade ein. Sie wäre in diesem Falle durchaus ein Riß in das Kleid der Gerechtigkeit.

Also geben die Bestreiter der Todesstrafe die Sache selbst zu, nur wählen sie aus Weichlichkeit eine Art der Ausführung, welche den natürlichen Tod durch eine Hölle der Verzweiflung an Gott und Menschen erschwert. Sie

leugnen nicht das Recht des Staates über das Leben seiner Bürger, nur ziehen sie die Vollziehung des gesetzlich verdienten Todes auf die Weise der Meuchelmörder durch die Aqua Toffana langsamer Qual der ehrlichen und schnellen Beendigung durch gewaltsamen Tod bey weitem vor. Dies bleibe denn ihrem Geschmacke überlassen.

Wie viel nun der andre Grund gegen die Todesstrafe gelte, daß das Leben unschätzbar sey, erhellet aus dem Gegensatze, in welchem ohne Ausnahme alle zugeben, daß es etwas höheres als das leibliche Leben gebe, nämlich das Wahre, Gute und Schöne. Darum lassen wir ihnen die Freude auf zwey Achseln zu tragen und das Spiel mit den Bechern zu spielen. Allerdings ist das Leben des Leibes mit nichts zu vergleichen; denn es ist, entblößt von allen Gütern der Sinne und des Geistes, ein abstractes Nichts, welches alles Werthes entbehrt. Auch ist es unersetzlich; denn es hat so wenig als die Ehre ein Aequivalent. Aber darum unterliegt es nicht minder als jene der unbedingten Herrschaft der Vernunft.

Wenn nun dieser Grund nicht verfängt, so spielt man die Sache in das Gebiet des Gefühles. Man redet von der Grausamkeit der Justiz, einen Hülflosen, Unmächtigen öffentlich auf die Bühne zu schleppen, und ihn zum blutigen Opfer der rachedürstenden Gerechtigkeit und zum ergötzenden Schauspiele der Menge zu schlachten. Ja man gebe ihn einem zwiefachen Tode Preis, dem Tode der Erwartung und der Vernichtung durch das Beil des Henkers. In der Ausmalung nun dieses Actes werden viele Farben verschwendet, um das ewig hin und herwogende Gefühl, das nach Beschaffenheit seiner Ufer bald schwächer bald mächtiger fluthet, gegen die besonnene Erkenntniß der Vernunft zu empören. Und dazu bedarf es bey unserm nervenschwachen Zeitalter, das die Mühe des Denkens scheut, geringer Arbeit.

Gewiß, wessen Herz zittert nicht bey dem Gedanken an das unaufhaltsam herannahende Ende eines fühlenden

und denkenden Wesens, in welchem sich jede Nerve gegen die Zerreißung eines Daseyns sträubt, dessen süße Gewohnheit auch den entschlossensten mit banger Furcht vor dem Augenblicke seiner Beendigung umfängt. Wer sollte nicht wünschen, daß der drohende Schlag schon gefallen seyn möchte. Wer empfindet nicht theilnehmend die unnennbare Angst vor jenem Augenblicke, wo sich das Auge dieser leuchtenden Erdensonne auf ewig schließt, um vor einer unendlich höheren Klarheit der Sonne aller Sonnen wieder zu erwachen, und das Buch seines Lebens aufgeschlagen zu sehen, um die Lösung des Räthsels des eigenen Schicksals zu vernehmen. Gewiß, man müßte ein marmornes Herz im Busen tragen, wenn nicht Mitgefühl, Verzeihung, erneute Liebe und sehnlicher Wunsch, den Unglücklichen in den Stand der Unschuld versetzen zu können, jede Brust in dem Augenblicke der Entscheidung erbeben machte. Aber welche Rechte hat ein zufälliges Gefühl gegen die Nothwendigkeit der Gerechtigkeit?

Grausam ist die Todesstrafe nicht; denn die Natur oder die Vorsehung, welche niemand anklagt, ist dann unendlich grausamer in der Herbeyführung des Todes der Menschen, als es die strafende Gerechtigkeit jemals seyn kann. Es ist für den denkenden Leser überflüssig, die unnennbaren Qualen, unter welchen oft das Leben der Edelsten endet, hier zu beschreiben; unnöthig hinzuzufügen, daß die Stunde des Todes oft mit Gewißheit vorhergesehen werde. Und was die Vernichtung eines vernünftigen Wesens bedeute, ist wahrlich nicht abzusehen. Denn geht der Geist mit dem zerfallenen Leibe in das Nichts, was kann daran liegen, dieses dem Nichts entgegen gehende Nichts einige Minuten früher oder später zum Ziele seines inhaltleeren Lebens zu führen. Jedoch zu oft schon zeigte sich in unsern Untersuchungen die Verwerflichkeit dieses Wahnes, als daß es nöthig wäre, ihn besonders zu bekämpfen.

Endlich hat man geglaubt, die Unrechtmäßigkeit der

Todesstrafe politisch darzuthun, wenn man sagte, sie sey unnöthig; denn die Vernichtung eines schädlichen Bürgers sey auf andre Weise durch ewigen Kerker, durch Deportation in fremde Länder, oder durch Exilium überhaupt zu bewirken. Zweckwidrig sey diese Strafe, weil sie den Staat eines Bürgers und diesen der Gelegenheit zur Besserung beraube.

Gesetzt, daß alle diese Meinungen wahr seyen, so erweisen sie nichts gegen die Gerechtigkeit der Todesstrafe. Zugeben wollen wir, daß die Strafe des Todes für die Erhaltung und Sicherung des Staates völlig unnöthig sey, auch daß die Gesetze durch Vollziehung derselben an Heiligkeit nichts gewinnen. Denn schon löblich ist es an den Gegnern, daß sie hier ihre guten Absichten, warum der Staat das thut, was ungerecht an sich-ist, vergessen. Sie sagen, der Staat, obwohl geschichtlich aus der Rohheit geworden, finde sich doch hintennach als eine Idee der Vernunft, welche seyn soll. Wie dies hintennach nun möglich sey, mögen sie mit der Philosophie und der Geschichte ausmachen. Wir nehmen nur das letztere als ein Bekenntniß der Wahrheit aus Feindes Munde an, und schließen weiter. Wenn der Staat durch eine Forderung der Vernunft und folglich nothwendig ist, so kann er nie seinem Wesen nach in eine Gefahr der Vernichtung durch kühne Verbrecher gerathen. Also kann er die Todesstrafe nicht zu seiner Sicherung verhängen; denn er kann sowenig als Religion, Recht und Tugend durch ihr Gegentheil aufgehoben werden. Wollte man hier einwenden, daß wenigstens die bestehende Form des Staates Gefahr laufen könne, so muß zuerst ihre Vernünftigkeit und Gerechtigkeit dargethan werden, um aus ihrer Verletzung das Recht zur Strafe überhaupt und zur Todesstrafe insbesondere zu erweisen. Denn könnte nicht grade jenes Verbrechen, welches die bedrohte Staatsform stürzen wollte oder stürzte, der verkannte Weg der Tugend seyn, das Wesen des Staates in einer vollkommenern Form darzustellen? Also bedarf der

Staat wie überhaupt so auch besonders die Todesstrafe nicht zur Vertheidigung. Er besitzt nach Platons Ausdruck ein wunderbar starkes Leben. Ist nun Todesstrafe ein Unsinn aus dem Heidenthume, wie einige sagen *), so kann sie als im Christenthume aufgehoben in keinem Falle, ich will nicht sagen, gerecht, sondern auch nicht einmal zulässig seyn, wie eben dieselben dennoch behaupten **). Denn entweder ist sie als Unsinn absolut ungerecht, und folglich weder im Kriege oder bey Hochverrath, noch zu Gunsten der öffentlichen Meinung erlaubt und gerecht; oder wenn sie das letztere auch nur in einem Falle ist, so ist sie eine nicht minder heilige Folge des Rechtes als jede andre Wohlthat desselben. Der Tadel trifft dann nur ihre Anwendung nicht ihr Wesen.

Soll nun ferner die Todesstrafe nach der Meinung einiger zur Sanction der Gesetze oder zur Abschreckung andrer von deren Verletzung dienen, so gelten alle Gründe gegen sie, welche weiter oben gegen die Strafe überhaupt von diesem Gesichtspunkte aus vorgetragen wurden. Daher wollen wir uns nicht mit Widerlegung dieser Meinung aufhalten.

Die Strafe ist unnöthig zur Selbsterhaltung und zur Sicherung des Staates, dies sey gesetzt. Aber nicht zugeben kann man, daß die Todesstrafe durch Vertauschung mit andern Strafen ausgeglichen werden könne. Denn einmal liegt darin, was man nicht gern will, eine Gleichsetzung des unschätzbaren Lebens mit einem andern Gute; oder sodann auch, im Falle daß man das Gegentheil behauptet, eine Ungerechtigkeit gegen das Gesetz und den Verbrecher. Zum Grunde aber liegt dieser Meinung die Feigheit. Lassen wir den ewigen Kerker und seinen lebendigen Tod jenen gefühlvollen Seelen, und wenden wir uns zur Aushülfe der Deportation in unangebaute Länder.

*) Vom Justizmorde S. 69.
**) ebendas. S. 72. 73.

Eine Aushülfe nennen wir sie; denn was wird der Witz jener Staatsphilosophen alsdann vorschlagen, wenn alle Winkel der Erde mit Bewohnern und noch dazu mit civilisirten Bewohnern erfüllt seyn werden? Die Wahrheit kann mit der Entscheidung dieser Frage nicht bis dahin warten. Entweder werden jene Deportirten ein Staatsleben anfangen oder nicht. Das erstere als das von Natur nothwendige muß geschehen, ja der deportirende Staat muß es sogar wünschen. Damit aber bekennt er, daß jene Verbrecher als fähig zum Staatsleben nicht verdienten aus dem frühern, dem sie bereits angehörten, ausgeschlossen zu werden, daß sie folglich ungerecht bestraft wurden. Er spricht also damit der Schlechtigkeit seiner Gesetze das Urtheil, und erklärt die Verbrecher für nicht todeswürdig. Waren jene aber zum fernern Staatsverbande untauglich, so handelt er ungerecht, wenn er ihres Lebens aus Feigheit schonte.

Noch andre schlagen für die Todesstrafe Landesverweisung vor als eine Erklärung der absoluten Untauglichkeit der Verbrecher für ein vernünftiges Staatsleben. Allein sie bedenken dabey nicht, daß sie damit den Staat, welchem sie ihren Auswurf doch ohne Zweifel als ein Glied seines Lebens zuweisen (weil niemand im Staate und doch außer dem Staate seyn kann), für ein Zuchthaus oder einen Auswurf der Menschheit erklären, und mithin, da sie auch andern Staaten dasselbe Recht als dem Philosophenstaate zuerkennen müssen, sich selbst für nichtswürdig anerkennen. Abgesehen nun von solcher Narrheit und Feigheit, die wichtigste Frage des Rechtes der Entscheidung des Zufalls anheimzustellen, ist diese Strafe als bürgerlicher Tod einerseits grausam andrerseits ehrenrührig für andre Staaten. Jedoch hier hilft den weisen Männern der Dünkel eigner Vortrefflichkeit über die Rechtsverletzung hinweg.

Wenn nun jene sogenannten mildern Aushülfsmittel in Wahrheit ungerecht und thörig sind, so bleibt die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe nichts destoweniger bestehen, da

selbst jene Humanisten bekennen, daß eigentlich Todesstrafe als völlige Ausschließung vom Staate gerecht sey, nur aber das gewaltsame Ende des Verbrechers ihrem Herzen lästig falle. Lieber hört man doch dagegen jene Auskunft, welche dem zum Tode verurtheilten Verbrecher den Strick mit der Weisung giebt, sich zu hängen, wo es ihm beliebe.

Nicht minder mild und matt sind jene von dem Verluste des Staates und von der Besserung des Verbrechers entlehnten Gründe gegen die Todesstrafe. Jedoch sie bedürfen kaum der Abfertigung. Verloren auf ewig hat der Staat auch den Bürger, den er zu ewigem Kerker und zu bürgerlichem Tode verdammt, oder dessen er sich durch Vertreibung entledigt. Also ändert dies nichts an der Sache. Und von der Besserung möge man doch nicht eher reden, als bis man der Gerechtigkeit genug gethan hat. Zwar verlangt man mit Recht bey einigen Strafen, daß sie der Besserung nicht entgegenwirken, sondern sie unterstützen. Dehnt man dies jedoch auf alle Strafen aus und erkennt keine für gerecht an, als welche wirklich zur Besserung führt, so leugnet man damit die Möglichkeit eines todeswürdigen Verbrechens. Denn derjenige kann nicht alle Rechte eines Bürgers verwirkt haben, wie man doch behauptet, dessen Besserung durch Zucht versucht werden muß. Und welches das Maaß der Zucht für solche Vergehen, welches das Kennzeichen wahrer Besserung, und wer es zu beurtheilen fähig sey, das sind Fragen, worüber das Recht schweigt. Uebrigens scheinen die Besserungsmittel, welche jene Männer vorschlagen, wenigstens sehr unangemessen der Natur des menschlichen Gemüthes. Denn Fesseln, Kerker, harte Behandlung, Vernachlässigung der Leibespflege und Verzweifelung sind mindestens sehr neue und ungewöhnliche Mittel für ein sittlich erkranktes Gemüth, welches vielmehr unbedingten Wohlwollens und einer liebevollen Zucht zu seiner Erhebung bedarf. Also verschwindet jene philanthropische Seifenblase in das Nichts, aus welchem sie emporstieg.

Blicken wir von diesem Standpunkte aus um uns, so kann es uns nicht verborgen bleiben, daß jene Gründe gegen die Todesstrafe unter dem Scheine der Milde und Gerechtigkeit die ärgste Willkühr einführen, welche aller Gerechtigkeit Hohn spricht, indem sie dem leiblichen Leben des Menschen einen Werth beylegt, den es weder an sich noch in Beziehung zur Vernunft besitzt. Vielmehr ist es wie alles Daseyn im Kreise der Sinnenwelt dem Gesetze der Vernunft unterworfen, welche es erhält, bildet, beschützt aber auch zerstört, jenachdem es die Natur des Rechtes gebietet. Wir müssen also entweder dem Staate das Recht über Leben und Tod zugestehen, oder ihn nicht für das, was er ist, für die objective Vernunftgewalt anerkennen.

Anders gestaltet sich nun die Frage, indem wir uns dahin geführt sehen zu untersuchen, ob ein Verbrecher alle Rechte ohne Ausnahme, also auch das Recht an das Leben verwirken könne.

Dies scheint nun so, wenn wir auf die allgemeine Stimme hören, die sich bekanntlich anmaßt, stets das Wahre zu verkünden. Ihre Lehre lautet in dem Munde eines ihrer Jünger also: es giebt Verbrechen, welche den Thäter absolut unfähig der Theilnahme an bürgerlicher Gesellschaft machen, und ihn daher der Vernichtung weihen, wie ein unheilbares Glied vom Körper getrennt werden muß. Die Stimme deutet also auf gänzlichen Verlust aller Rechte. Allein darin müssen wir ihr in etwas widersprechen. Denn so wie Menschenwürde, gegründet auf die Vernünftigkeit, nicht erworben wird, so kann sie auch durch kein Verbrechen verloren gehen; denn selbst aus der tiefsten Verworfenheit ist Erhebung zum wahren Vernunftleben möglich. Verloren werden kann nur, was von der Person trennbar ist. Und das sind alle sinnlichen Güter, selbst das Leben nicht ausgenommen. Diese können dem Rechte nach durch Verbrechen verloren gehen, ohne damit die Persönlichkeit des Thäters aufzuheben, weil sie in der That

aller Einwirkung von außen sich entzieht. Darum bleibt dem Verbrecher, selbst wenn er das Leben verwirkt hätte, doch das Recht auf menschliche Behandlung, und auf Achtung der Vernunft in ihm. Durch dieses Band hängt er noch eben so fest mit der bürgerlichen Gesellschaft zusammen als vor dem Vergehen, und dieses Band ist allein ewig unzerreißbar. Ein andres Band sind seine Güter und vererblichen Rechte, deren zwar er selbst verlustig werden kann, wiefern er als Individuum gegen das Recht frevelte, deren Eigenthum aber nur mit Unrecht seinem rechtmäßigen Erben entzogen wird. Denn alle Confiscation zum Nachtheil der Erben ist nicht allein gehässig, sondern auch doppelte Strafe für einfaches Verbrechen. Mithin zeigt sich selbst in dieser Rechtsform die Idee der persönlichen Fortdauer im Staate, welcher zwar das fehlende Individuum aus der Reihe seiner Bürger vertilgt, allein dessen rechtliche Persönlichkeit unangetastet läßt und beschützt, bis sie in die allgemeine des Staates übergeht.

Ob es nun todeswürdige Verbrechen gebe, wird am sichersten daraus erhellen, wenn wir die Natur der Todesstrafe betrachten. Sie endigt das physische Daseyn der Individualität eines Bürgers, entweder indem sie seine rechtliche Persönlichkeit bestehen läßt, oder indem sie auch diese gänzlich vernichtet. In beyden Fällen kann sie den Grundsätzen der Gerechtigkeit gemäß nur eine Folge von Verbrechen seyn, welche entweder das sinnliche Daseyn der Bürger vernichteten, oder die Möglichkeit ihres Zusammenlebens als freyer Menschen aufhoben. Denn ihrer Natur nach kann Todesstrafe nur Ausschließung vom Staate seyn, welche wiederum nur auf vollbrachte, widerrechtliche Ausschließung andrer Bürger vom Staatsleben durch Mord und Hochverrath folgen kann. Nun aber darf sich das Recht bey der Vergeltung nicht der Handlungsweise des Verbrechers gleich stellen, indem es auf rohe, äußerliche Weise gleiches mit gleichem vergilt. Die boshafte Absicht des Verbrechers kann auf gänzliche Vernichtung des andern

gerichtet seyn, sie kann eine völlige Zerrüttung des Staatslebens ohne Wiederherstellung einer andern Form desselben bezwecken. In diese Schändlichkeit kann der Staat als Vernunft nicht eingehen, indem er den Verbrecher nicht allein mit dem Tode straft, sondern auch die Grausamkeit der Leidenschaft durch sogenannte qualificirte Todesstrafe nachahmt, oder gar die Güter des Verurtheilten vernichtet, oder gegen seine Angehörigen mit Schimpf und Elend wüthet. Der Staat soll durch Gerechtigkeit vergelten was mit Ungerechtigkeit geschah. Denn war das Verbrechen persönlich und individuell, so sey es auch die Strafe. Sie treffe den Schuldigen ohne den Unschuldigen zu verletzen; denn gegen den Verbrecher ist nicht alles, sondern nur alles, was gerecht, erlaubt.

Auch kann der Todesstrafe keine andre substituirt werden; denn sie wäre entweder milder oder härter und folglich nicht dem Verbrechen angemessen. Lebenswierige Freyheitsstrafe mit nützlicher Arbeit verbunden schließt den Verbrecher nicht vom Staate aus, sobald er von dem Ertrage derselben einen Theil als sein Eigenthum empfängt, also als Mitglied berechtigter Staatsbürger erscheint. Arbeitet er ohne Lohn außer der Versorgung seiner Bedürfnisse, und wird er menschlich behandelt, gepflegt und unterrichtet, so ist ein solches Loos keine angemessene Strafe für vorbedachten Mord; denn es bleibt dem Mörder ein Theil der bürgerlichen, individuellen Rechte, sey er übrigens auch noch so klein. Wird der Verbrecher dagegen zum Dahinschmachten, zur vollkommenen Unthätigkeit, oder gar zu lebensgefährlichen Arbeiten verdammt, so wird an ihm ein subtiler Mord aus Feigheit begangen, der ihn unter das Thier erniedrigt, indem er seine Menschenwürde vernichtet. In diesem Falle ist die Strafe härter als das Verbrechen, folglich ungerecht. Für vogelfrey kann der Staat ihn nicht erklären, ohne sich durch Willkühr und Feigheit zu beschimpfen.

Welche Verbrechen nun dem Morde und dem Hochverrathe gleich zu achten und deshalb mit dem Tode zu bestrafen seyen, bleibe den Politikern überlassen. Unsre Absicht ging nur dahin, die Todesstrafe ihrer Gerechtigkeit nach zu rechtfertigen, indem wir aus dem Wesen des Staates und aus seinem Verhältnisse zum physischen Leben des Individuums zu zeigen suchten, daß und wie dem Staate ein vollkommenes Recht über das Leben der Bürger zukomme. Wir wollten nur die Willkühr und die Grausamkeit der sogenannten guten Absichten aus der Wissenschaft des Rechtes verbannen, um einen Platz für die einfache Gerechtigkeit zu gewinnen.

Darf aber den Gefühlen des Einzelnen an dieser Stelle vergönnt werden sich zu äußern, so sprechen wir allerdings unsern innigsten Wunsch dahin aus, daß es keine Todesstrafe mehr geben möge, daß die Gerechtigkeit sich nie in die traurige Nothwendigkeit versetzt sehen möge, den Lebensfaden eines Menschen, eines Bruders gewaltsam durchschneiden zu müssen. Denn schwer ist das Gericht über den Schuldigen, der den Tod verdient zu haben scheint; und um Rache schreyt der Tropfen Blutes, welcher ungerecht vergossen wurde. Schwer liegt auf dem Richter die herbe Pflicht, mit fast göttlicher Klugheit, Redlichkeit und Umsicht den Grad der Schuld zu erwägen, um die Strafe gerecht zuzumessen. Aber wie lastend auch eine solche Pflicht sey, abgeworfen darf sie dennoch aus Feigheit oder Weichlichkeit nicht werden. Denn nicht der Einzelne richtet über den Einzelnen, sondern die allgemeine Vernunft im Gesetze, soweit sie im Laufe der Zeit sich selbst begriffen hat. Sie hat geirret und wird irren; aber die Pflicht ihres heiligen Amtes wird darum nicht von ihr genommen, sondern es mahnen sie daran die Wissenschaft und die Religion. Möchten, so wünschen wir, dereinst die Staaten in ihrer Bildung soweit fortschreiten, daß todeswürdige Verbrechen unmöglich werden; daß es nicht gebildete und gesittete Klassen von Bürgern sondern nur gebildete Bürger

gebe. Und dahin wird es kommen durch die Macht der Wahrheit, welche vom Himmel herniederkam den Geist der Menschheit zu erleuchten und zu heiligen.

Ich habe diese Gründe gegen und für die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe nach der Ueberzeugung dargestellt, welche die Principien des Rechtes in mir erweckt haben. Mein Wunsch ist allein dahin gerichtet die Wahrheit zu fördern. Kann sie durch gründliche Widerlegung aus Principien gewinnen, so begehret niemand inniger als ich, diese Meinung gegen Einsicht in die Wahrheit des Gegentheils vertauschen zu können. Denn welche Belehrung kann angenehmer seyn als diejenige, welche mit unsern Gefühlen und mit den innigsten Wünschen des Herzens übereinstimmt!

Ein andres Strafmittel, dessen sich der Staat zur Ausgleichung der Verbrechen bedient, ist die Entziehung der Ehre.

Um in der Beurtheilung dieses Strafmittels sicher zu gehen, ist es nothwendig, den Begriff der Ehre genauer zu betrachten; denn sowohl früher als auch jetzt noch hat man bey Ehrenstrafen Fehler begangen, welche in ihrer Ungerechtigkeit für den Staat nur verderblich werden können. Man hat neuerlich angefangen von einer Ehre zu sprechen, welche dem Menschen abstract ohne Rücksicht auf seine individuelle Persönlichkeit der Theilnahme an der Gattung wegen zukomme, und verlangt, daß er überall dieser angebornen Würde gemäß behandelt werden solle *). Soll dieser Anspruch seiner Wahrheit nach verstanden werden, so kann entweder von einer solchen Ehre, die auf keinem Verdienste beruht, und von einer Würde, die nichts für sich anführen kann, gar nicht die Rede seyn, oder man muß allen Dingen ohne Ausnahme solche Ehre zugestehen. Denn einen Zweck haben sie alle, und können, wenn auch nicht mit Selbstbewußtseyn, dennoch bey dem vernünftigen

*) Vgl. Bauers N R. 3. Aufl. § 79. 87.

Menſchen auf eine zweckmäßige alſo gerechte Behandlung Anſpruch machen. Darum müßte man dem Thiere, der Pflanze, dem Steine ſo gut als dem Menſchen abſtract ſolche Ehre zuſchreiben, welche in nichts als in der Nichtverletzung beſteht; fürwahr eine ſehr beſcheidene Ehre, welche auf der niedrigſten Stufe der Achtung ſtehen bleibt. Wollte man aber bey der allgemeinen und negativen Ehre ohne Rückſicht auf die Freyheitsentwickelung des Individuums bloß dasjenige ins Auge faſſen, was der Menſch werden könne, und darauf Ehre und Hochachtung gründen, ſo mangelt, wofern nicht alle Ehre in den Schranken der Negativität bleibt, das gerechte Maaß derſelben, und es zeigt ſich auch hier wieder jene allgemeine Forderung der Vernunft, jegliches Weſen ſeinem Zwecke gemäß zu behandeln, alſo gerecht zu ſeyn.

Nun aber beharrt der Menſch als lebendes und frey ſich entwickelndes Weſen nicht auf ſolcher Stufe der Negativität. Sein Weſen treibt ihn auf einen Kampfplatz zu freyen Thaten, welche ihrer Natur nach einen Charakter haben entweder des Guten oder des Böſen. Denn in jener Unentſchiedenheit des Anfanges kann er nicht verweilen. Hier nun erſcheinen zwey Momente, aus denen ſich die Ehre allmählig entwickelt, die Freyheit und das Ziel. Dieſes als das Gute ſchwebt der Menſchheit vor als das Ideal des Lebens und der Ausbildung; jene als die Kraft dahin zu gelangen giebt in den Graden ihrer Aeußerung den Maaßſtab für die Beurtheilung des Werthes der Perſon. Nun aber iſt Freyheit in der Güte nichts relativ ſondern etwas abſolut werthes und damit würdiges, deſſen Größe an nichts als an dem Ziele der Vollendung gemeſſen wird, übrigens aber unvergleichlich bleibt. Daraus erwachſen die Grade der Würdigkeit und der Würde als des Grundes der Ehre.

Demnach beruhet Ehre auf Verdienſt oder auf freyer, tugendhafter Handlung und iſt ohne ſie unmöglich. Der Grad derſelben ſteht dem wirklichen Verdienſte gleich. Nun

aber muß dieſer Grad durch Urtheil beſtimmt werden. Daher erſcheint hier eine doppelte Beurtheilung, ſowohl in der ſubjectiven Meinung des Individuums über ſich ſelbſt und über ſeine Entfernung vom gemeinſamen Ziele, als auch in der allgemeinen Stimme der Mitlebenden über ihn oder in der öffentlichen Meinung der Mitbürger. Ohne die erſtere iſt auch die letztere unmöglich; denn wo ein Menſch ſich ſelbſt wegwirft oder an ſich verzweifelt, da verwirft ihn auch das Urtheil der andern. Jedoch ſchwankt das eigne Urtheil über Ehrenhaftigkeit zwiſchen dem zuviel und zuwenig bey Stolzen und Demüthigen. Darum mag der Menſch wohl ſelber ſich achten; ſich ſelbſt gerecht zu würdigen vermöchte er nur dann, wenn er aus ſeiner Subjectivität herausgehend ſich objectiv beurtheilen könnte. Er wird, ſo lange das Gewiſſen ihn nicht verwirft, den Schwankungen des fremden Urtheils über ihn widerſtehen, und an der Unendlichkeit ſeiner Kraft feſthalten. Denn es vermag niemand den Werth oder Unwerth fremder Geſinnung anders als nach äußern Zeichen zu würdigen, und ſelbſt nicht nach dieſen allein, ſondern nur nach der Weiſe, wie er ſie auffaßt und deutet. Deshalb behauptet ein ſtarkes Gemüth in dem Getümmel menſchlicher Leidenſchaft und menſchlicher Irrthümer, denen einige ſeiner Handlungen ſchmeicheln andre widerſtreben, ruhig ſeine Stellung zum Unendlichen, ohne ſich durch Anerkennung oder Verkennung von ſeiner Bahn drängen zu laſſen. Und nur eine ſolche Handlungsweiſe iſt wahrhaft ehrenwerth.

Wenn nun auf dieſer Baſis das Gebäude der öffentlichen Achtung ſich erhebt, ſo erhellet, wie es ganz auf der Ueberzeugung andrer von unſerm ſittlichen Werthe beruht. Ihre Meinung iſt der Spiegel der äußern Erſcheinung unſres Werthes. Sie entſteht aus zwey Elementen, aus der allgemeinen Vorausſetzung, daß ein für das Urtheil gleichgültiger Menſch für einen wo nicht guten doch nicht unſittlichen zu halten ſey, und ſodann aus dem Anſcheine unſrer äußern Darſtellung in Wort und That. Das Reſultat die-

ſer zuſammenwirkenden Elemente iſt der gute Leumund oder der gute Name, deſſen Anerkennung mit der größern Entſchiedenheit ſittlicher Würde ſteigt. Denn nur dadurch entſteht Ehre oder äußere Anerkennung, daß wir andre zu Richtern unſres Lebens haben, ſowohl wo wir es meinen, als wo wir es nicht wiſſen; nur dadurch ſichern wir den Beſitz dieſes koſtbaren Gutes, daß wir zur Wiederholung ihrer vortheilhaften Meinung von uns Gelegenheit durch eine fortlaufende Reihe ſittlich untadelhafter Handlungen darbieten. Liegt gleich das Ende dieſes Seiles, woran wir unſichtbar die Mitglieder unſres nähern oder entferntern Kreiſes nach uns ziehen, in unſrer Hand, ſo ſind wir doch nicht Herren ſeiner Windungen. Wie feſt alſo auch die Ehre begründet ſey, dennoch erfordert ihre Bewahrung eine unausgeſetzte Aufmerkſamkeit auf den Charakter des Lebens, oder eine feſte Angewöhnung zu ehrenhaften Grundſätzen und Geſinnungen. Alsdann ſind nur wenige Schwankungen des Urtheils über einen ſolchen Charakter möglich; und es entſpringt eine große Sicherheit für die Unternehmung innerlich ſchöner aber äußerlich bedenklicher Handlungen aus dem gegründeten Beſitze der Ehre. Sie dient der Tugend zum Schilde, und wiederum ruhet ſie auf ihrem Grunde.

So wie nun der Beſitz der Ehre ein hohes Gut iſt, deſſen Werth den des phyſiſchen Lebens um ſoviel überwiegt als die Tugend das ſinnliche Daſeyn übertrifft, ſo iſt er zugleich ein zartes und leichtverletzliches Eigenthum, deſſen Schimmer ſchon durch den Hauch des Verdachtes unſittlicher Triebfedern verdunkelt wird. Wenn alſo der Ehrenmann im Bewußtſeyn edler Geſinnung ſich über das Urtheil der Menge hinwegſetzen darf, ja ſogar es verachten muß, um das Ungewöhnliche und Große vollbringen zu können, ſo wird doch das Bewußtſeyn auch der leichteſten Schuld ihn abſchrecken, das Gut aufs Spiel zu ſetzen, deſſen einmaliger Verluſt nie erſetzt werden kann. Ein einziges Verbrechen, aus frevelem Muthe unternom-

men, mit Bedacht ausgeführt, reißt unaufhaltsam, sey es nun erwiesen oder nur vermuthet, die Schranke der Achtung nieder, und verschließt den Zutritt zum Tempel der Ehre für immer. Kein Erweis des Gegentheils, keine Reue, keine Besserung, kein noch so fleckenloser Wandel löscht den Flecken von dem einmal besudelten Gewande der Ehre. Denn sowie ein Gewand, an einer Stelle durchrissen, aufhört ganz zu seyn, so ist an eine Herstellung verlorner Ehre nie zu denken. Darum mögen Irrthum, Fehler und unfreywillige Rechtsverletzungen wohl auf eine Zeit den Glanz der Ehre verdecken, um ihn bald darauf heller leuchten zu lassen; aber auf ewig erloschen ist er mit der ersten schändlichen Handlung. Denn wo diese entstehen konnte, da liegt Saame zu mehren; und nicht unwahrscheinlich schließt das Urtheil auf Verkettung dieser That durch Ursache und Wirkung mit andern, wodurch sich der Phantasie wie der Vernunft ein düsteres, unenthülltes Gewebe von Nichtswürdigkeit verräth, dessen Fäden zu entwirren die Verachtung verschmäht. Wohl ist der Fall so unbedingter Verwerfung selten, weil jedes Vergehen außer der Schattenseite auch eine Lichtseite behält, welche der Engel der Unschuld hervorzuheben bemüht ist. Und im Busen jedes Menschen regt sich neben dem Unwillen über Unthaten zugleich die milde Verzeihung menschlicher Schwäche. Jedoch kann der Mensch gegen unbedingte Schlechtigkeit auch nur einer Handlung nichts thun als sich vor jenem Unglücklichen verschließen und die gekränkte Liebe auf andre wenden. Denn wie die Tugend so kann die Ehre nur ganz besessen oder verscherzt werden, ein Dingen damit ist unmöglich. Darum ist Ehre verloren alles verloren.

Hier nun sey der Ort auch über den unverschuldeten Verlust der Ehre durch Verleumdung, zu reden. Gleich einem giftigen Nebel schleicht durch die bürgerliche Gesellschaft der teufliſche Geist der Verleumdung, und sucht durch Erschwerung gewichtloser Nichtigkeiten, durch Verdichtung luftiger Nebel zuerst einen Schatten auf glänzende Bilder

wahrer Würde zu werfen, um durch hartnäckige, unverdroſſene Bemühung die Nacht finſterer zu machen, das Gewebe der Bosheit feſter zu ziehen, damit die argloſe Unſchuld des Redlichen in jenen Schlingen verſtrickt falle. Ungeheuer iſt ihre Wirkung und um ſo furchtbarer, je mehr ſich in dem Urtheile der Mitlebenden die Anſicht, nach welcher ſie den Beſchuldigten betrachten, verdüſtert. Ja es iſt nicht zu viel geſagt, wenn man behauptet, daß ſelbſt die ſtrengſte Tugend, die feſteſte Conſequenz eines edlen Lebens oft bis zum Ende ihres Daſeyns in der Welt des Scheines machtlos gegen Verleumdung bleibe. Zwar rettet eine beſſere Nachwelt den Namen des gelästerten; aber wie, wenn ſein Name mit ſeinem Leben erloſch, weil er weder auf Fittigen des Ruhmes noch des Ranges zu jenem Aſyle hinüberſchweben konnte? — Verleumdung bleibt ein Unglück der Civiliſation, ſo lange ſie auf der Stufe halber Bildung ſtehen bleibt; und es giebt dagegen kein Schutzmittel als die Macht der Tugend gegen das Laſter. Verleumdung vernichtet die bürgerliche Exiſtenz des Redlichen; denn ihre Abſicht geht nothwendig auf abſolute Verdammung eines unſittlichen Charakters. Darum bringt ſie der Ehre nicht minder Gefahr als eigne Schlechtigkeit.

Man hat zuweilen die Meinung aufgeſtellt, als ſey der Begriff der Ehre nur mit der bürgerlichen Geſellſchaft entſtanden. Dies iſt wahr, allein nur dann, wenn man unter jener Geſellſchaft überhaupt jede menſchliche Geſellſchaft verſteht, in welcher die Keime des bürgerlichen und des Staatslebens mehr oder minder entwickelt liegen. So wenig der Menſch außer der Geſellſchaft der Familie entſtehen oder leben kann, ſo wenig kann er in irgend einem Verhältniſſe ſeines Daſeyns der Ehre entbehren, weil ſie aus ſeinen Handlungen mit eben der Nothwendigkeit entſpringt, als dieſe aus der Natur ſeines Geiſtes hervorgehen. Die Ehre hält das Leben der Sklaven und der Räuber wie die Geſellſchaft der höchſten und vornehmſten Bürger im Staate zuſammen; und es iſt wahrhaft lächer-

lich zu behaupten, das Alterthum habe die Chimäre der Ehre unsrer Zeiten nicht gekannt. Wie denn, fragen wir, wäre es möglich gewesen, daß die Menschheit Jahrtausende überlebte, um sich hinterher auf ein Element ihres Lebens zu besinnen, dessen Unentbehrlichkeit sie tiefer als die der Sonne und der Luft empfinden mußte. Es ist nicht dieses Ortes, außer den bereits dargelegten neue Gründe gegen jenen Irrthum anzuführen.

Aus dem bisherigen erhellet, nach welchen Grundsätzen der Staat bey Ehrenstrafen verfahren müsse. Da der gute Name, weil er nicht anders als ganz und unangetastet besessen wird, durch jede gegen ihn gerichtete Strafe, die nur der moralischen Unwürdigkeit folgen darf, vollkommen verloren geht, so kann der Staat nur dann berechtigt seyn, durch Urtheil und Recht dieses kostbarste Gut zu entziehen, wenn ein Bubenstück aus vollkommen erwiesener Bosheit oder aus rein teuflischer Büberey begangen worden. Denn wofern auch nur ein Grund möglich bliebe, die begangene Rechtsverletzung zu entschuldigen, oder sie mit irgend einer menschlichen Schwäche und Beschränktheit als Folge in Verbindung zu setzen, so dürfte die Vernunft über einen Menschen nicht ein unbedingtes Verwerfungsurtheil sprechen, bey welchem der Dolus durch Culpa gemindert erschiene. Für ehrlos könnte also nur der Verbrecher erklärt werden, der durch ein Verbrechen nicht einen Mangel an durchgehends bestimmter Sittlichkeit sondern vielmehr eine gänzliche Verkehrung des Willens in das Böse unumstößlich gewiß bewiesen hätte. Damit erlösche sein Name und seine Persönlichkeit mit allen seinen Rechten und Besitzthümern auf ewig; er würde nicht wie bey der Todesstrafe sinnlich vernichtet, sondern bürgerlich, menschlich, ja selbst vor dem göttlichen Gerichte. Er hörte auf zu seyn. — Ein solches Verbrechen ist unmöglich, selbst einem Teufel unmöglich; denn so wenig die Vernunft als das seyende jemals aufhören kann zu seyn, so wenig kann sie völlig in ihr Gegentheil sich verkehren, von

welchem nicht Rückkehr zu ihrer wahren Natur möglich bliebe. Damit aber fällt auch die Befugniß der Vernunft im Staate hinweg, den guten Namen eines Bürgers durch objectives Urtheil zu vernichten, oder ihn für ehrlos und des guten Namens baar zu erklären. Denn eine solche Strafe bliebe in jedem Falle ungerecht, weil es kein Verbrechen geben kann, dem sie angemessen wäre. Auch würde es der öffentlichen Macht niemals gelingen, diesem Urtheile Anerkennung zu verschaffen, weil sie die Gesamtheit der Bürger, durch welche allein es vollzogen werden kann, nie von seiner objectiven Wahrheit zu überzeugen vermöchte. Und wenn auch nur einige an die sittliche Kraft und ihre Heilung im Verbrecher glaubten, so erhellet daraus nicht allein die Unzweckmäßigkeit dieser Strafe, sondern in weit höherem Grade auch ihre Tyranney. Daher würde sich, wie das Gesetz als leidenschaftlich gegen ihn erschiene, so für ihn die Leidenschaft der öffentlichen Meinung erheben, um ihn höher als er verdient zu stellen. Denn so ist der Mensch, daß er alles für grausam hält, was seinem Gefühle oder dem, was er den gesunden Menschenverstand nennt, als hart auffällt. So wenig wir also eine unbedingte Verdammniß der Sünder denken können, so wenig erkennen wir im Staate die Befugniß durch absolute Ehrlosigkeit zu bestrafen.

Das Recht straft überhaupt sittliche Vergehungen nur, wiefern sie unter der Gestalt von Rechtsverletzungen erscheinen. Will also der Staat an der Ehre strafen, so darf er seine Gewalt nicht gegen den guten Namen des Bürgers richten, weil er ihn als die Frucht der Sittlichkeit entweder ganz vernichtet, oder selbst im Urtheile ungerecht erscheint. Mithin muß es eine andre Form der Ehre geben, welche nach Recht entzogen werden kann.

Dem Staate gelten in Hinsicht der Ehre alle Individuen als solche nichts, als Personen jedoch für unbescholten, so lange sie nicht in rechtliche Strafe verfallen. Auf dieser abstracten Unbescholtenheit beruht die Möglich-

keit Rechte zu erwerben, welche nur ein vernünftiges Wesen besitzen kann, ein vernunftwidrig handelndes aber nach dem Maaße seiner Rechtsverletzung verlieren muß. Alle Rechte sind demnach Ehrenrechte, sie mögen im Besitz oder im Anspruch auf persönliche Leistungen anderer Bürger bestehen. Positive Rechte aber auf Ehre erkennt der Staat auch in denen nicht an, welche durch sittliches Leben sich auszeichnen. Denn das Urtheil darüber muß seiner Natur nach schwanken, weil es von Subjectivität ausgeht. Darum verhält er sich auch hierin gegen die Gesamtheit der Bürger negativ. Und er wird ungerecht, sobald er irgend einen aus dem Volke als sittlich ausgezeichnet darstellt, weil er darin sich subjectiv befangen zeigt, und dennoch das Maaß dieser Sittlichkeit nicht festsetzt. Solchem Urtheile nun stellt sich überall entgegen die im Volke lebende Ironie. Sie vernichtet die falsche Form jenes objectiven Urtheils, um den geschätzten Mitbürger in das rechte Verhältniß zum Volke wie zur Unendlichkeit der Idee zu stellen. Nun aber entsteht im Staate aus den nothwendigen Verhältnissen der Bürger eine Verschiedenheit der Stände und der Rechte, und damit auch eine Art von Ehre als deren natürliche Folge, welche sich in den sogenannten Vorrechten ausspricht. Wiefern sie unzertrennlich mit den Rechtsverhältnissen verbunden sind, beschützt sie der Staat. Zu dieser Art kommt noch die Ehre hinzu, welche er dadurch gewährt, daß er einigen Bürgern Antheil an der Ausübung seiner Vernunftgewalt verleiht. Damit zeichnet er dieselben vor allen andern aus, und stellt sie als bürgerlich ausgezeichnete dar. Wie nun diese Ehre aus dem Rechte hervorgeht und dadurch bestimmt wird, so kann sie auch durch das Recht entzogen und der Bürger durch ihren Verlust gestraft werden. Geschieht dies bey culposen Vergehen und bey dolosen Verbrechen, so erleidet damit zugleich der gute Name des bestraften einen Makel, den zu verwischen weder Zeit noch Fleiß zureichen. Denn nur wo Culpa bey einem Vergehen oder Verbrechen zur Entschuldigung dient, gelingt es

dem bestraften, seine Ehre wenigstens in etwas zu retten und herzustellen.

Aus diesem Grunde scheint bey culposen Rechtsverletzungen Ehrenstrafe ungerecht, bey dolosen oft überflüssig, da schon die Schuld des Verbrechens entehrt. Sie kann also nur da Statt finden, wo sie allein verfügt wird. Soll sie einer andern Freyheits- oder Vermögensstrafe sich anschließen, so wird sie als zwiefache Vergeltung ungerecht. Jedoch giebt es Fälle bey concurrirenden Verbrechen, wo sie mit Recht zu andern Strafen hinzutritt. Unzweckmäßig ist sie ferner bey Bürgern, welche ihrem Stande nach sehr wenige oder keine Ehrenrechte besitzen, oder welche die ihnen zustehenden aus Mangel an geistiger Bildung und sittlicher Erziehung nicht zu schätzen wissen. Soll nun hier jene oben berührte, den guten Namen beschimpfende Strafe eintreten, so wäre sie ungerecht und unklug; denn sie vernichtete das ganze Daseyn eines ohnehin kümmerlichen Lebens, und verfehlte bey dem Kreise seiner Genossen aller Ueberzeugung von Gerechtigkeit.

Hier nun hat man eine Strafe anwenden zu müssen geglaubt, welche mit der Beschimpfung den Schmerz verbindet, körperliche Züchtigung. Dies ist eine Strafe für Kinder, die von Ehre freyer Wesen keinen entwickelten Begriff haben. Ob sie aber für Erwachsene passe, von welchen der Staat nothwendig voraussetzt, daß sie zu vernünftigen und freyen Wesen erzogen sind, ist schwer zu entscheiden. Denn ohne sie für Bürger zu halten, kann er sie nicht im Staate dulden, muß sie also als nicht theilnehmende Mitglieder betrachten. Oder wenn er sie für Bürger erklärt, muß er sie als vernünftige Wesen behandeln. In beyden Fällen scheint das Recht zu körperlicher Züchtigung unklar. Wenigstens ist es eine doppelte Strafe, die wenn sie den guten Namen verletzt, ungerecht, und doch zugleich nur für gelinde Vergehen verfügt, unklug ist. Trifft sie aber einen rohen Menschen, so beschimpft und schmerzt sie nicht. Auf jeden Fall kann sie einen bürger-

lich ehrenhaften Mann nicht treffen, und ein Mitglied der Hefe (wo sie sich findet), nicht rühren. Bey den Römern durfte nur ein zum Tode verdammter Bürger oder ein Sklave geschlagen werden; und gleich ihnen galt allen ehrenhaften Völkern, namentlich unsern Vätern, Stockschilling für härter als Tod. Auch muß Leibesstrafe deswegen verworfen werden, weil sie als Abschreckungsmittel dem Wesen der Strafe zuwiderläuft. Denn soll sie beschimpfen, so ist ein Schlag zuviel, soll sie vergelten, so muß sie in lebensgefährliche Tortur ausarten.

Fassen wir die Ergebnisse unsrer Untersuchung zusammen, so erkennen wir die Ehrenstrafen für gerecht, welche Vorrechte bürgerlichen Lebens entziehen, weil sie in dem Kreise des Rechtes liegen und rechtliche Bestimmung zulassen. Unbedingt aber verwerfen wir alle beschimpfenden Strafen, weil die Vernunft nicht beschimpfen kann, ohne sich selbst zu schänden, und weil sie darin weder selbst Maaß zu halten noch der Ueberzeugung der Bürger Maaß zu geben vermag, mithin entweder die freye Persönlichkeit, was unmöglich ist, vernichten, oder sich selbst als ungerecht darstellen müßte. So wie also aus der Praxis die ehemals üblichen, schändenden Strafen gewichen sind, so mag auch die Wissenschaft das ihrige dazu beytragen, die Ehre, das heiligste Gut des Menschen und des Bürgers, zu sichern und zu bewahren *).

Nächst der Ehre und dem Leben schätzt der Mensch am höchsten die Freyheit. Nicht reden wir hier von jener innern Freyheit der Vernunft, welche in sittlicher Vortrefflichkeit besteht, sondern von ihrer äußern Erscheinung in der Wahl der Dinge, deren sie sich zu ihren Zwecken bedienen will, und von dem unbeschränkten Gebrauch des Raumes und der Zeit so wie der eignen äußern Besitzthümer. Zwar erzeugt das Recht diese Freyheit so wenig

*) Vgl. Kleinschrod syst. Entw. III. § 73 — 90., welcher anderer Meinung ist, und Henke Hdb. d. C. R. W. I. § 71.

als das Leben und die Ehre; allein seine Satzungen bestimmen für jede Klasse der Bürger und noch näher für jedes Individuum ihren sichern Gebrauch. Ueberdies schützet das Recht außer jener persönlichen Freyheit auf dem eignen Rechtsgebiete die allgemeine Freyheit in dem Gebrauche der Dinge, ohne welche sinnliche Gemeinschaft vernünftiger Wesen unmöglich wäre. An dieser giebt das Recht allen zu gleichen Theilen Anspruch, damit wie die Vernunft und Persönlichkeit so auch der Wohnplatz der Menschen als allgemeine Bedingung der Existenz gelte, aus welcher sich die besondern Formen rechtlichen Lebens entwickeln.

Bedient sich nun die Staatsgewalt der Entziehung der Freyheit als eines Strafmittels, so kann natürlich nicht jene innere Freyheit der Gedanken und Grundsätze gemeint seyn, aus der die äußern Handlungen hervorgehen. Denn wie beschränkt auch die äußere Freyheit sey, das Gebiet der innern leidet keine Beschränkung, wofern der Mensch nicht selbst durch Gewöhnung oder Verwöhnung, durch Neigungen und Leidenschaften ihr Schranken gesetzt hat, welche er später vergeblich zu durchbrechen sucht. Und da diese sittliche Verwöhnung durch Willkühr genährt wird, so kann sogar Beschränkung derselben zur Entfesselung der Seele dienen, um sie durch heilsame Zucht zur wahren Geistesfreyheit zurückzuführen. Der Mensch bestimmt sich nach Gewohnheit nicht nach Grundsätzen. Dies ist Naturgesetz. Ihn darum tadeln heißt die Natur tadeln. Er muß um böse oder gut zu seyn beydes werden oder sich zu beydem gewöhnen; aber der einfache Entschluß des Willens als einzelner Gedanke reicht dazu nicht hin. Denn wie sein äußeres Leben eine fortlaufende Kette gleichartiger Handlungen bildet, so gestaltet sich das innere zu einem kräftigen und dauernden Charakter nur durch Wiederholung gleicher Willensacte. Ohne Charakter aber gedeiht kein Leben, und wiederum ist dieser eine Folge der Gewöhnung. Wer darum die Gewöhnung an bestimmte

Lebensthätigkeit, sey es in Wiederholung der Grundsätze oder der äußeren Uebungen, verwirft, der zerstört alle Zucht und Seelenleitung zum Ziele der Humanität. Unsere Zeit hat diese Thorheit begangen, indem sie vermeinte, den Menschen aus den Fesseln der Gewohnheit zu erlösen, um ihn den lauteren Grundsätzen zu übergeben. Sie zerstörte alle Zucht und Anleitung zur Befestigung des werdenden Guten, indem sie theils überall Grundsatz und Räsonnement forderte, theils die Gewöhnung an Thätigkeitsformen als illiberale Beschränkung verwarf. Dadurch nun erzeugte sie statt kräftiger Handlung loses Geschwätz und statt Tüchtigkeit im Leben Ungeschicklichkeit in Behandlung der Verhältnisse. Und weit entfernt den Zeitgenossen einen höhern Charakter durch solches verkehrtes Beginnen anzubilden, hat sie die Grundlagen desselben für die jetzige Generation zerstört. Es ist nicht dieses Ortes, ausführlicher darüber zu sprechen. Unsre Absicht geht dahin zu zeigen, daß wie sich die Freyheit nur in der Zeit entwickelt und also nur allmählig sich selbst in bestimmten Formen gewinnen kann, so die Gewöhnung als die Zucht ihrer Entfaltung zu Hülfe kommen müsse. Geht die Freyheit durch illiberale Gewöhnung an Irrthum und Thorheit den Weg der Verbildung, so reicht Lehre und Unterweisung über die Nichtigkeit des Thuns nicht hin, um sie zu sich selbst zurückzuführen. Denn zwischen der Erkenntniß und der Uebung des Guten ist eine weite Kluft, über welche der Grundsatz allein nicht hinwegspringt. Darum verlangte Diogenes Fußsalbe, um dem Gebote der Tugend zu genügen. Hier muß also Zucht und Uebung im Guten durch Entwöhnung vom Bösen und durch Gewöhnung zum Gegentheil eintreten.

Aus diesem Grunde hat man in neuerer Zeit den Freyheitsstrafen so sehr das Wort geredet. Ausgehend von der Ansicht, daß jedes Vergehen die Frucht sittlicher Verwöhnung sey, welche nur durch Besserung vertilgt werden könne, hat man Freyheitsbeschränkungen als das einzige Mittel zur Erziehung der Verbrecher vorgeschlagen, und viele

vortreffliche Einrichtungen in der Verbesserung der Strafanstalten getroffen, um diesen Zweck zu erreichen. Namentlich hat man nützliche Thätigkeit in Verbindung mit geistlicher und leiblicher Zucht als ein bewährtes Mittel dazu erkannt. Wir haben schon oben den Werth solcher wahrhaft menschenfreundlichen Bemühungen anerkannt, jedoch zugleich bemerkt, daß die Freyheitsstrafen aus Liebe zur Humanität nicht das Maaß der Gerechtigkeit überschreiten dürfen, folglich nur zufällig zur Besserung der Verbrecher mitwirken können. Auf alle und jede Verbrechen wird daher Freyheitsstrafe nicht anwendbar seyn, wie einige der geistreichsten Kenner des Rechtes und des Staates behaupten *), oder man muß auf die Besserung als Bedingung der zu beendigenden Strafzeit Verzicht leisten. Gewiß aber ist, daß unter allen Strafen Entziehung der Freyheit sehr viele Grade gestattet, und also in gleiches Verhältniß mit dem Vergehen leichter als andre Strafen zu setzen ist. Nur darf man den Grundsatz der Gerechtigkeit nicht vergessen, daß zur Beschränkung der Freyheit kein andres Strafmittel hinzutreten soll, außer wo concurrirende Verbrechen erschwerte Strafe fordern. Denn weder soll der gute Name noch das Leben und die Gesundheit des Gefangenen leiden, wofern der erstere nicht ohne Schuld des Staates schon durch das Verbrechen verloren ging.

Ueber die politische Einrichtung der Freyheitsstrafen zu reden, würde von dem Zwecke dieser Schrift zu weit abführen. Darum bleibe die Festsetzung derselben in bestimmten Staaten für die Klassen der Bürger und für das allgemeine Beste der Einsicht der Männer überlassen, welche bey ihrer Kenntniß des Rechtes der Erfahrung nicht entbehren.

Eine vierte Gattung von Strafmitteln bieten dem Staate die Güter dar, in deren Besitze sich der Verbrecher

*) Zacharia Anfangsgründe des phil. CR. § 22. desselben vierzig Bücher vom Staate III. Bd. S. 300—309.

befindet. Sie wurden überall am häufigsten zur Sühne der Verbrechen angewandt, wo persönliche Freyheit jede Antastung des Leibes und Lebens verbot, und alle Unthaten nicht vermochten, den Thäter in seiner ganzen Existenz dem strafenden Gerichte zu überantworten. Daher ein scharfer Unterschied zwischen Bußen und Leibes- oder Lebensstrafen in freyen Staaten und in Despotien. In den letztern herrschen die persönlichen Strafen vor, sey es, weil dem Sklaven rechtlich kein Eigenthum gebührt, da es dem allgemeinen Grund- und Gutsherrn gehört, oder weil das Princip der Züchtigung und Abschreckung alle andere Zwecke der Strafe überwiegt. In freyen Staaten dagegen sühnte man die Verbrechen, wie oben gezeigt wurde, durch Lösegeld, Buße und Wette, mochte sie nun für Ersatz des Schadens in einer Privatstrafe gelten, oder für rechtliche Ausgleichung überhaupt. Obgleich darum Leben verwirkt und durch Urtheil der Freyen abgesprochen werden konnte, so wurde es dem Verbrecher doch erlaubt, sich selbst freywillig zu stellen, und nach dem gesprochenen Urtheile durch Aufopferung seiner Güter und Meidung der bürgerlichen Gesellschaft die Schuld abzubüßen. Am höchsten also galt die Freyheit und das Leben; und von Gefängnißstrafen redet das deutsche Recht sowie das römische höchst selten*).

In der Jugend der Staaten bey mangelhafter Ausbildung allgemeiner bürgerlicher Verhältnisse kannte man kein andres Mittel der Bestrafung als Geld oder Geldeswerth; denn die Freyheit oder das Leben seines Gleichen zu überlassen dünkte allen mit Recht unbillig, so lange sich die allgemeine Vernunft des Staates nicht objectiv in der Regierung gestaltet und fest gegründet hatte. Aus diesem Grunde widerstrebte der Einzelne der eben so subjectiven Vernunft der übrigen, bis Sitte, Gewohnheit und daraus hervorgehendes Recht objective Normen des bürgerlichen Lebens erzeugt hatten. Mit dem Eintreten und mit der Befesti-

*) Vergl. Kleinschrod syst. Entw. III. § 40. 41. 63.

gung derſelben verſchwand jene feindſelige Stellung der Bürger gegen die Staatsgewalt, von welcher romantiſche Gemüther behaupten, daß ſie die Freyheit und den Adel des Menſchen gebrochen habe, indem ſie ihn ihrer Macht unbedingt unterwarf. Mit einem ſüßen, wehmüthigen Bedauern preiſen ſie alſo bald den Adel und Vorzug der Barbaren und Wilden, bald die ungeſchlachte Rohheit des europäiſchen Mittelalters, gutes und böſes vermiſchend, wie es in ihrem poetiſchen, die Proſa der genauen Erforſchung ſcheuenden Herzen ſich zuſammen würfelt. Wir können ihnen darin weder dann beypflichten, wenn ſie das goldne Alter hinter ſich, noch wenn ſie es vor ſich in der Zukunft ſuchen. Jedes Zeitalter hat ſeine goldne Seite, welche in dem Fortgange der Menſchheit in ihrer Entwickelung hervortritt. Sie zu erkennen iſt die Aufgabe der Zeitgenoſſen, ſie zur Fortbildung des Rechtes anzuwenden die Sache der Wiſſenſchaft. Wenn darum Geld- und Vermögensſtrafen in den einfachen Verhältniſſen früherer Zeit ausreichten und zu ihrem Zwecke ſtimmten, ſo folgt daraus nichts für unſre Zeit weder für ihre Verwerfung noch Beybehaltung. Sie ſind gerecht, wo ſie dem Verbrechen angemeſſen, ungerecht, wo ſie der Lage der That und des Thäters unangemeſſen ſind.

Ein Vortheil der Strafe am Vermögen iſt unverkennbar. Sie läßt die größte Abſtufung zu, und zugleich einen ziemlich ſichern Maaßſtab der Gerechtigkeit. Ohne Güter kann das zeitliche Leben des Menſchen nicht beſtehen. Alle Genoſſen einer Geſellſchaft beſitzen in der Gleichheit natürlicher und bürgerlicher Verhältniſſe, welche das Band der Einheit um ſie windet, einen objectiven Maaßſtab des Güterwerthes, deſſen Schätzung keinen bedeutenden Schwankungen unterliegen kann. Denn die ſubjective, aus Affect und Leidenſchaft oder aus Gewöhnung hervorgehende Werthgebung kann vor der objectiven Schätzung der Dinge ſo wenig als das Gefühl in der Erkenntniß der Wiſſenſchaft in Betracht kommen. Man kann darum nicht ohne Verdruß

die philanthropischen Declamationen sogenannter Menschenfreunde lesen, welche alle Objectivität aufopfern möchten, um nur die haltloseste Subjectivität in allen ihren Phäsen zu retten. Allein sie besitzen das Ohr und das Herz der Mitwelt, bis dieselbe sich plötzlich in eine Nachwelt umgestaltet, und ihre Puppen und Spielzeuge mit eben so großer Gleichgültigkeit wegwirft, als sie ihnen jetzt noch huldiget. Güter und bewegliches Vermögen gewähren ein Maaß der Strafe, welches mit den Zeiten sich ändert und durch fortschreitende Gesetzgebung ausgeglichen werden kann.

Allein nicht minder lassen Strafen an Gütern auch eine gerechte Ausgleichung mit andern Strafen an Freyheit zu. Auch dieses läßt sich zu ihrer Rechtfertigung anführen. Denn durch den Gebrauch der Freyheit werden Güter erworben. Wie jedoch diese Ausgleichung auf gerechte Weise geschehen möge, kann bey der Allgemeinheit der Abstraction, in welcher wir uns halten müssen, nicht näher bestimmt werden. Alles kommt hiebey auf die concreten Verhältnisse an, unter denen das Recht in den Staaten erscheint.

Jedoch nicht unbedingt kann man zur allgemeinen Anwendung von Geldbußen zurückkehren, wie sie die frühere Zeit kannte. Wir nehmen an, daß die erlegte Buße nicht dem beeinträchtigten Bürger sondern dem Staate zufalle, weil von ihm als der allgemeinen Vernunft die Strafe ausgeht, und daß die Entschädigung außer dem Bereiche der Strafe liege, wie sie das Criminalrecht zuerkennt. Hier nun verfällt die öffentliche Macht leicht in den Verdacht der Habsucht oder des Geizes, wenn sie die Geldbuße annimmt. Und schwerer wird jener Verdacht bey der Festsetzung großer Strafsummen oder gar bey Confiscationen des gesamten Vermögens. Denn allerdings soll der Staat nicht mit dem Verbrechen markten, oder zum Vortheile der allgemeinen Einkünfte auf Verbrechen rechnen. Allein jener Verdacht schwindet, wenn der Grundsatz des herrlichen Leopold von Toskana herrscht, jene durch Strafe erlangten Summen zum allgemeinen Besten zu verwenden, wozu

das Capitel unvorhergesehener Ausgaben Gelegenheit genug bietet. Besondre Rechnung davon in Zeitungen abzulegen, ist eine unnütze Schmeicheley gegen die öffentliche Meinung, welche einerseits den Verdacht des Volkes rechtfertigt, auf der andern Seite als einseitige Maaßregel verwerflich bleibt. Denn entweder hält der Staat über alle Einkünfte Rechnung, wie dies von der Gewalt der Vernunft geglaubt werden muß, oder er setzt die Ausführung dieses Grundsatzes in Zweifel, sobald er sich zu einzelnen Rechtfertigungen seiner Handlungen herabläßt.

Ob unbeschränkte Confiscation der Güter gerecht sey, ist gefragt worden. Es scheint diese Sache in ihrer Verwerflichkeit keinem Zweifel zu unterliegen. Die gerechte Ausführung derselben in ihren Schranken ist jedoch schwierig, wenn bey dem Verluste des Vermögens nicht allein der Verbrecher bestraft wird, sondern auch seine Familie leidet. Soll die letztere unbestraft und ungekränkt bleiben, ihr also aus dem Vermögen des Verbrechers hinreichender Unterhalt zufallen, so ist dies bey ärmeren unmöglich ohne denjenigen, der die Quelle des Verdienstes und der Güter ist, bey reichen unthunlich, wofern der Verbrecher von dem auf seine Familie übergegangenen Antheil erhalten wird und ihr zur Last fällt. Daher ist Confiscation der Güter als alleinige Strafe unthunlich, als Folge der Verurtheilung zum Tode oder zum ewigen Gefängnisse ungerecht. Ihre Anwendung wird also aus Gründen des Rechtes und der Klugheit sehr beschränkt *). Ueberhaupt kann über ihre Zweckmäßigkeit abstract nicht genügend geurtheilt werden **). Es bleibe also diese Sache dem Ermessen der Staatsmänner anheimgestellt, ohne deren Einsicht weder das Recht eines Volkes noch das Glück und die Wohlfahrt eines Staates gedeihet.

---

*) Vergl. Kleinschrod syst. Entw. III. § 63. 72.

**) Henke Hdb. d. CR W. I. § 72. S. 478. nimmt die Frage zu leicht.

Schluß.

Angelangt an dem Ziele, welches wir unsern Untersuchungen über das Recht und die Strafe gesetzt hatten, bleibt uns nichts übrig zu thun als einen kurzen Rückblick auf den zurückgelegten Weg zu werfen. Aus gingen wir von dem Grundsatze, daß das Recht als allgemeine Basis der menschlichen Gesellschaft nicht irgendwo und irgendwann erfunden oder künstlich gebildet worden sey, sondern daß die Natur des Menschen dasselbe als eine nothwendige Entfaltung ihres Seyns überall und unter allen Umständen hervorgetrieben habe. Darum erkannten wir nicht unsrer Zeit noch irgend einer bestimmten andern das Recht eigenthümlich zu, sondern fanden es als den natürlichen Zustand, aus welchem der Mensch nicht herausgehen kann, in allen menschlichen Verhältnissen begründet. Damit erhob sich die Idee des Staates als des natürlichen Zustandes unsres Geschlechtes aus dem Dunkel, worein sie die atomistische Ansicht neuerer Zeit gedrängt hatte; und es entdeckte sich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Staaten, in welchen allein das wahre concrete Recht auf mannigfaltige Weise bestimmt erscheint. Denn jene Chimäre eines abstracten Naturrechtes, welche ihrer Natur nach mehr auf Untergrabung als Befestigung der Staaten wirken mußte, enthüllte sich in ihrer ganzen Blöße und Armseligkeit. Zwar hatte sie ihren Grund in dem Anfangspunkte der Forschung, welche von dem zeitlichen Individuum der Person des Menschen ausging, und seine allgemeine vernünftige Natur, wie sie sich verklärt und gesteigert in der Allgemeinheit der Gesellschaft und des Staates wiederfindet, übersah, um aus der Betrachtung der Individuen oder der Atome des Staates sein allgemeines Wesen zu finden. Jedoch konnte ihr dieses Bestreben niemals gelingen, und mußte sie mit sich selbst entzweyen, indem ihr entweder bey der Betrachtung der allgemeinen Vernunft

das Individuum unterging und in Willkühr verschwand, da sie es wissenschaftlich mit der erstern nicht versöhnen konnte, oder indem sie an dem Individuum festhaltend, und seine Nichtigkeit zur absoluten Vernünftigkeit steigernd, die Vernunft wiederum der Willkühr und der Subjectivität des Einzelnen unterwarf, und damit aus dem ewigen Kreislaufe des Widerspruches nicht herausgehen konnte. Damit hing die Unmöglichkeit zusammen, einen Gesichtspunkt für die Strafe zu finden, von welchem aus ihr ganzes Wesen wie ihr Zweck begreiflich wurde. Diesen Gesichtspunkt nun gewannen wir in der Idee der Gerechtigkeit als der Grundlage des Rechtes, des Staates und aller seiner nothwendigen Folgen, wozu die Strafe gehört. Zugleich zeigte sich damit der Einklang, in welchem die Strafe mit dem gesamten Leben des Staates entweder steht oder nothwendig dereinst treten muß. Und wir hoffen das Resultat aller Untersuchungen damit auf weit natürlicherem Wege herbeygeführt zu haben, als es ohne diese sich selbst als wahr erweisenden Grundsätze irgend geschehen mag.

Ueber die Methode der Darstellung hier weiter zu reden, scheint unnöthig. Denn diejenigen, welche den Schluß zuerst wie in einem Romane lesen, bedürfen weder der Gedanken des Buches noch der Kenntniß ihrer Methode; sie begnügen sich mit dem Genusse der Extremitäten. Andre dagegen, welche dem Gange des Ganzen selbst und aufmerksam folgen, setzen sich darüber ohne Mühe in das rechte Verständniß. Darum nur ein Wort an die, denen das Buch entweder zu skeptisch oder zu dogmatisch scheinen möchte. Zu skeptisch, weil wir von dem gegebenen auszuhen pflegen, um darin die Idee des Ganzen nachzuweisen, und wo nicht es ganz in jene Idee zu verklären, doch deren Momente in der Erscheinung zu verfolgen. Zu dogmatisch, weil Einheit des Resultates, wenn uns nicht alles trügt, durch das ganze hindurchgeht. Diesen beyden Extremen entgeht keine Darstellung, die besonnen ihren Weg verfolgt. Construirend aus dem Begriffe des Rechtes her-

aus konnten wir deshalb nicht verfahren, weil uns die Wissenschaft desselben ihren Endpunkt noch nicht erreicht zu haben scheint, und wir eine Construction der Wissenschaft ohne vollkommene Erkenntniß ihrer Elemente sowie ihrer nothwendigen Verhältnisse sowohl unter einander als zum Ganzen des Begriffes wo nicht für unmöglich doch für unsicher halten. Aus diesem Grunde suchten wir der Erfahrung möglichst nahe zu bleiben, ohne den Leitstern des Begriffes unsrer Wissenschaft aus dem Gesichte zu verlieren.

Allerdings zeigten sich manche Erscheinungen des Lebens proteusartig genug, um eine vielfältige Betrachtung zuzulassen. Nur wird hoffentlich niemand in dem Gange der Untersuchung das Vordringen auf ein bestimmtes Ziel vermissen. Und so hoffen wir denn mit diesen Forschungen einen Beytrag zur richtigern Erfassung der Strafe und des Criminalrechts überhaupt gegeben zu haben, welcher Gerechtigkeit und Humanität in ihrer innigsten Durchdringung und Einheit offenbart, und der Willkühr der Weichlichkeit wie der Grausamkeit auf gleiche Weise entgegen strebt.

Verbesserungen.

S. 20. Anm. l. Schütz st. Funk.
S. 106. Anm. l. 621. st. 631.
S. 112. Anm. l. Urrechten st. Unrechten.